

M. Jansen

THE SHADOW OF MONTE ALBAN

POLITICS AND HISTORIOGRAPHY IN POSTCLASSIC OAXACA, MEXICO

Maarten Jansen
Peter Kröfges
Michel R. Oudijk

Research School CNWS

School of Asian, African, and Amerindian Studies

Leiden, The Netherlands

1998

CONTENTS

CNWS PUBLICATIONS

VOL. 64

Introduction

By Maarten Jansen

THE SHADOW OF MONTE ALBAN

POLITICS AND HISTORIOGRAPHY IN POSTCLASSIC OAXACA, MEXICO

Editorial board: F.A.H.D. Ellen, K. Jongeling, F.E. Tjon Sie Fat, W.J. Vogelaar
Zapotec Elite Ethnohistory

By Michel R. Oudijk

Maarten Jansen

Peter Kröfges

Michel R. Oudijk

Monte Albán y Zaachila en los Códices Mixtecos

By Maarten Jansen

The Genealogy of San Lucas

By Michel R. Oudijk

The shadow of Monte Albán: Politics and historiography in postclassic Oaxaca

Mexico - Leiden 1998: Research School CNWS - (CNWS publications, ISSN 0923-3084, vol. 64)

FIGURES

Bottom half of the García Copy (original) of the Lienzo of Guzmán

Genealogy of Zaachila and Tehuantepec on Lienzo of Guzmán

The genealogy of Zaachila

Lord & Water 'Colored Strips' and Lady & Reed 'Precious Sun'

* Copyright 1998, Research School CNWS, Leiden University, The Netherlands

Details of the Genealogy of Maunaxtlan

Research School CNWS

School of Asian, African, and Amerindian Studies

Leiden, The Netherlands

1998

CNWS PUBLICATIONS
VOL. 64

CNWS PUBLICATIONS is produced by the Research School CNWS, Leiden University, The Netherlands.

Editorial board: F.A.H.D. Effert; K. Jongeling; F.E. Tjon Sie Fat; W.J. Vogelsang (editor in chief).

All correspondence should be addressed to: Dr. W.J. Vogelsang, editor in chief CNWS Publications, c/o Research School CNWS, Leiden University, PO Box 9515, 2300 RA Leiden, The Netherlands.

Maarten Jansen, Peter Kröfges and Michel R. Oudijk

The shadow of Monte Alban. Politics and historiography in postclassic Oaxaca, Mexico - Leiden 1998: Research School CNWS. - (CNWS publications, ISSN 0925-3084 ; vol. 64)

ISBN 90-5789-006-2

Subject headings: Mexico; history

Cover design: Nelleke Oosten

Printing: Ridderprint, Ridderkerk

© Copyright 1998, Research School CNWS, Leiden University, The Netherlands

Copyright reserved. Subject to the exceptions provided for by law, no part of this publication may be reproduced and/or published in print, by photocopying, on microfilm or in any other way without the written consent of the copyright-holder(s); the same applies to whole or partial adaptations. The publisher retains the sole right to collect from third parties fees in respect of copying and/or take legal or other action for this purpose.

CONTENTS AGRADECIMIENTOS

Introduction	1
By Maarten Jansen	
The Genealogy of Zaachila	13
By Michel R. Oudijk	
Zapotec Elite Ethnohistory Indeed	37
By Michel R. Oudijk	
El Lienzo de Tecciztlán y Tequatepec	45
By Peter Kröfges	
Monte Albán y Zaachila en los Códices Mixtecos	67
By Maarten Jansen	
The Genealogy of San Lucas Quiavini	123
By Michel R. Oudijk	
Bibliography	134

FIGURES

Bottom half of the García Copy (original) of the Lienzo of Guevea	17
Genealogy of Zaachila and Tehuantepec on Lienzo of Guevea	18
The genealogy of Zaachila.	20
Lord 6 Water 'Colored Strips' and Lady 1 Reed 'Precious Sun'	22
The Tlaxiaco genealogy	24
Detail of the Genealogy of Macuixochitl	29
Detail of the Genealogy of Macuixochitl	30
Personal name glyphs of Lord 6 Water	33

Day name <i>pelachi</i>	42
Day name 3 Reed	43
Day name 1 Reed	44
Reconstrucción de la versión original del Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec	49
Copia del modificado Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec	50
Mapa de la Chontalpa	56
Monte Albán en el Mapa de Xoxocotlán	69
Escudo de armas de Cuilapan	77
Llano de Cacaxtli	81
Cerro de la Luna y Cerro del Insecto	87
Secuencia de topónimos del Vindobonensis	89
Monte de la Luna	99
La conquista del Señor 8 Venado	101
Cerro del Señor en Trono y Cerro del Jaguar	104
Monte que se Abre o Rompe	110
Upper part of the Genealogy of Quiaviní	131
Middle part of the Genealogy of Quiaviní	132
Bottom part of the Genealogy of Quiaviní	133

ACKNOWLEDGEMENTS/ AGRADECIMIENTOS

We would like to thank Javier Urcid Serrano and Kevin Terraciano for proofreading the manuscript of this book and for their many valuable comments.

Michel R. Oudijk

I wish to thank Maarten Jansen, Mary Elizabeth Smith, and Bas van Doesburg for their help and suggestions and Luis Reyes García and Annette Veerman for their help with the translation of the Naua text.

Peter C. Kröfges

Quisiera expresar mis agradecimientos al Profesor Dr. Maarten Jansen quien compartió generosamente sus inestimables ideas y su experiencia conmigo. También agradezco mucho a Hans Roskamp y Michel Oudijk de la Universidad Leiden por su sincero interés, sus inspiraciones y versados consejos. Gracias a Dr. Claudine Hartau y al Profesor Dr. Ortwin Smailus, de la Universidad de Hamburgo, quienes me ayudaron mucho durante mis estudios con consejos, apoyo y pacencia. Gracias también a la Doctora Sara de León del INI en Huamelula por toda su ayuda y su amabilidad de introducirme un poquito al pueblo de Huamelula y a toda la gente tan amable que he conocido allí.

Maarten Jansen

Gabina Aurora Pérez Jiménez ha orientado mis investigaciones sobre los códices mixtecos y ha contribuido muchos análisis de términos mixtecos y desciframientos cruciales. Nuestro estudio de las vidas del Señor 8 Venado y de la Señora 6 Mono ha recibido un importante nuevo impulso por la película documental que sobre este tema dirigió Itandehui Jansen: ella nos abrió una nueva dimensión de entendimiento clarificando los aspectos dramáticos de la narración. Nuestro trabajo conjunto se enmarca dentro del proyecto de investigación de la sección América Indígena de la facultad de arqueología de la Universidad de Leiden, y por lo mismo se ha beneficiado por el intercambio de ideas con estudiantes y colaboradores, especialmente Michel Oudijk, Hans Roskamp, Laura van Broekhoven y Bas van Doesburg.

La idea para este artículo nació durante la reunión preparatoria para la Mesa Redonda de Monte Albán, en Oaxaca, en febrero de 1997. Doy gracias a los dirigentes del Instituto Nacional de Antropología e Historia por su invitación a participar en esta importante iniciativa, y a Marcus Winter por comunicarme los resultados de las recientes investigaciones arqueológicas en Monte Albán. En varias comunicaciones personales Mary Elizabeth Smith, así como John Pohl y Bruce Byland, compartieron generosamente sus ideas y avances, alentando mi propio estudio de esta materia. Los talleres anuales del Mixtec Gateway en Las Vegas,

iniciados y organizados por Nancy Troike, se han convertido en un sitio de intercambios e inspiraciones importantes.

INTRODUCTION

Maarten Jansen
Leiden University

The Zapotecs, Mixtecs and other indigenous peoples of the state of Oaxaca have created a fascinating corpus of historical inscriptions and pictorial chronicles, which contains detailed information about the dynasties that ruled the different precolonial and early colonial kingdoms or *cacicazgos*. Thanks to the pioneering work of the great Mexican archaeologist and ethnohistorian Alfonso Caso this unique information about ancient history, politics, and ideology was opened up to investigations by specialists. In the past decades archaeological work by Paddock, Flannery, Blanton, Winter, and others have brought to light many new data on the ancient societies of the region. The modern epigraphic analyses by Marcus, Whittaker, and Urcid have shed new light on classic period hieroglyphs. The comprehensive archaeological and ethnohistorical research by Spores, the profound studies of Mixtec toponyms and pictographic conventions by Smith and Troike, and the careful clarification of Mixtec chronology by Rabin have laid the foundation for new insights in postclassic Mixtec history. In a similar way, König and Whitecotton have contributed to the identification and interpretation of postclassic and early colonial Zapotec pictorial historiography.

Thanks to the work of these and several other scholars our knowledge and appreciation of ancient Oaxaca has progressed considerably during the 1980's and 90's. On the other hand, a number of important problems still remain to be resolved. A crucial area is the interaction between Mixtecs and Zapotecs in the Valley of Oaxaca. Colonial sources, like the Relaciones Geográficas and fray Francisco de Burgoa, tell about the changing policies of alliance and conflict between the dominant Zapotec kingdom of Zaachila and different Mixtec *cacicazgos* in the second half of the fifteenth century. This was the time of Zapotec expansion towards the Isthmus of Tehuantepec, followed shortly after by the Aztec invasion of Oaxaca and, some decades later, by the Spanish conquest (1521). These dramatic events shaped the historical consciousness of the authors and readers of the pictorial manuscripts that we are looking at today - essentially products of the late 15th and early 16th century. It is no surprise to find that several codices and lienzos include references to this topic, as well as to earlier relations between Mixtecs, Zapotecs, and speakers of Nahuatl. These earlier relations had to be considered anew in the light of the recent events.

So we find the list of rulers of Zaachila registered in the Lienzo de Guevea, an early colonial document from the Isthmus region which had come under the control of that dynasty only three generations before, but also in the Codices Nuttall and

Bodley. Both latter documents focus on the royal families of the Mixtec *cacicazgos* of Teozacualco and Tilantongo respectively, which were both related to Zaachila by important royal marriages. The expansion from Zaachila towards Tehuantepec is clearly indicated in the Lienzo de Guevea. It is interesting to see that a pictorial document from the adjacent Chontalpa area, the Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec, also registers important military activity in the same period, probably related to the same stream of events.

The essays brought together in this volume focus precisely on the complex issue of interaction between different *cacicazgos*, examining the state of the art critically and offering new elements for discussion. Our main sources are the pictorial manuscripts themselves. As to their interpretation we follow the well established iconographical, ethnohistorical, and philological methods. The integration of data provided by these manuscripts with information from other sources (archaeological, historical, and ethnographical) and a keen analysis of the relevant terminology in the Mesoamerican languages involved is, of course, essential. Furthermore, should we be aware that often the manuscripts are copies of older, now lost, documents and consequently may contain elements from different sources. In some manuscripts we even recognize an 'internal stratigraphy': underneath the final text (surface) there are other layers of significance corresponding to different moments in history, drafted according to the interests of those moments. The analysis of the Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec by Kröfges offers an example of how to deal with this situation.¹

Different styles of interpretation of ancient Mexican pictography have developed over the years. On the one hand there are investigators who, with great caution, dedicate themselves to a precise descriptive analysis, carefully counting and measuring the elements in order to produce a good inventory. This is, of course, a good scholarly approach, but it also has obvious limitations. Actually, the pictographic corpus is so small and its signs so relatively easy to identify that a detailed inventory of descriptions and quantitative data seems to be somewhat superfluous and seems to offer little as an interpretative tool.

On the other hand there are those who try to move on to a higher level of iconological analysis, the identification of themes and motives, and who see the need to integrate the information of the pictorial manuscripts into more general theories in order to produce a coherent interpretation of past societies. This is the position taken in this book. We think it is crucial to examine the way in which politics and

¹ The same phenomenon is found in a number of pictorial manuscripts, e.g. the Codex Nunaha (Jansen, 1994) the Lienzo de Guevea (Oudijk & Jansen in press), and the Cuicatec codices (Van Doesburg, 1996).

ideology have influenced the historical record and offer a number of case studies dealing with the way in which Zapotec expansion and the Mixtec-Zapotec relationships are reflected in different sources. The shift of interests and meanings in historiography during the transition from precolonial to early colonial times is very well documented: clearly the caciques and communities had to adjust to a new political and religious discourse and had to rephrase their traditional values and sources of legitimacy accordingly. To reconstruct the motivations and ambitions in the precolonial political arena is a lot more difficult. Looking at Aztec historiography one sees the importance of Tula as a model; the Toltecs as ideological ancestors who set the example of civilisation and empire building. We suspect that in postclassic Oaxaca the memory, however vague, of classic Monte Albán had a similar effect. The region was divided into many small city states or interacting peer polities of which some occasionally attempted to attain the regional hegemony that once had been centered in Monte Albán. Tilantongo in the Mixteca Alta and Zaachila in the Valley of Oaxaca are the clearest examples, but also Tututepec on the coast and Tlaxiaco, whose ruler boasted that his realm reached to as far as where the snow topped volcanoes.

Due to earlier research it has become possible to move away from the uncritical projection of Central-Mexican models onto the Oaxacan data and to create a special focus on the different peoples, each with its own language and cultural tradition. At the same time we have to recognize that the present day analysis of written and oral texts in these languages is still lagging behind what has been accomplished in the field of Nahuatl studies. Although noticeable advances have been made in the study of colonial texts (e.g. Terraciano 1994), most investigators have a very limited, if any, knowledge of Mixtec or Zapotec. This deficiency creates many problems of translation and interpretation. Because so few readers are able to verify the arguments, the hypotheses based on erroneous translations are often given more credit than they deserve, and, after being uncritically reproduced by later authors, may start a life of their own.

Sometimes the error begins with the misinterpretation of a Spanish term. In their discussion of codices as 'storyboards', comparable to those used in Hollywood, Byland and Pohl state:

"Marc King (1982:57-60) noted that in Alvarado the Mixtec equivalent for 'singer', *tutuyondaayaa*, means 'he who holds the song book/paper'. The presentation of a story through pictorial devices, acted out to musical accompaniment, is one of the fundamental tools of our own primary visual communication system today: the medium of film. (Byland & Pohl 1994:9)."

Alvarado gives *tutu yondaa yaa* as a Mixtec translation for the Spanish word *cancionero*, which means 'book of songs', 'collection of songs and/or poems', but not 'singer'. Knowing this, the Mixtec term itself is easily understood: 'paper/book (*tutu*) which contains (*yo-ndaa*) songs (*yaa*)'. The rules that govern the sequence of words in Mixtec make the translation 'he who holds the song book/paper' simply impossible.

At this moment the study of ancient Zapotec and Mixtec culture seems to be in a transitional period. Many new theories are published, but not yet evaluated. Some authors carefully mention their primary and secondary sources. Others deal with them in a rather loose way or simply ignore relevant publications. An example is the interpretation of the scene in which the Mixtec princess 6 Monkey encounters two men who address her with speech scrolls topped by knives (Codex Selden, 7-III). In a pioneering study in the 1930's Herbert Spinden read the latter convention as 'cutting, i.e. offensive words' or 'sharp language'. Gabina Aurora Pérez Jiménez, a native speaker of Mixtec, has pointed out that the knives probably refer to an idiomatic expression: *yuchi yuchi* 'knife, knife', meaning 'you shall be killed by a knife'. The princess seems to have understood these words according to normal Mixtec usage, namely as a curse or threat but, as the story unfolds, we find that they probably were intended as a warning and that 6 Monkey's misinterpretation functions as a tragic irony in the dramatic structure of the narrative (Jansen & Pérez Jiménez 1986). Curiously, no attention is paid to such insights and Spinden's suggestion continues to be repeated in recent literature (e.g. Marcus 1992; Boone 1994).

These are relatively minor questions but they tend to undermine otherwise interesting arguments. The issue becomes more serious when the interpretation of entire scenes or stories is profoundly affected. The calculation of time depth in the codices is such a case. Since 1981 a new chronological framework, elaborated by Emily Rabin and presented at the annual congress of the American Society for Ethnohistory, has been circulating among those who study Mixtec codices. However, several modern publications still reproduce the earlier, now out-dated chronology of Alfonso Caso.

With this situation in mind, we think there is an increasing need to critically review the existing theories, especially when conclusions about ancient concepts are derived from terms in a language that the author does not completely understand. As an example let us look at the Mixtec term for 'calendar', given by the vocabulary of fray Francisco de Alvarado (1593): *ñee ñuhu duyu dusa*. In his introduction to the popular edition of a redrawn version of Codex Borgia Bruce Byland transcribed this term as *nee ñuhu duyu dusa* and translated it as 'all the spirits who support the disc of the earth', suggesting that it might express the interconnection between time,

space, and the gods (1993:xvii). This interpretation sounds beautiful, but is simply not correct. First we have to note a crucial error in the transcription. Alvarado gives *ñee ñuhu duyú dusa*, with a *tilde* (~) on the first 'n'. The first word, therefore, is *ñee*, 'skin, leather' in stead of *nee*, 'all'. The *tilde* tends to be ignored in English, but is quite important in Spanish and Mixtec.

The translation of the rest of the expression for 'calendar' is constructed on the base of the dictionary of Arana and Swadesh (1965), which was a first effort to make a Mixtec-Spanish word list from Alvarado's Spanish-Mixtec vocabulary.

Unfortunately, this effort suffers from several imperfections. By checking the terms with the original work of Alvarado we often arrive at a different conclusion. The term *ñee ñuhu* is used for 'book' (*libro*) or in general 'material to write upon': Alvarado lists under 'papel en que escribían los Indios antiguos': *ñee* ('skin'), *tutu* ('paper'), *dzoo* ('cloth') and *ñee ñuhu*. We notice a similarity with *ñee cuisi*, 'white leather', i.e. parchment (*pergamino*). The word *ñuhu* can have at least three different meanings: 'earth', 'fire' and 'deity'. Following Byland in translating *ñuhu* as 'deity', or, by extension 'divine, sacred', we could explain the term *ñee ñuhu* as a designation of the ancient codices, which were made of deerskin (*ñee*) or amate paper (*tutu*), and which were generally considered as sacred objects (*ñuhu*). However, the connotation of holiness is not present in Alvarado's use of the term. In the same dictionary we find under 'papel de estraza o de la tierra' an interesting parallel term: *tutu ñuhu*. The suggestion of the description 'paper of the earth' is that we are dealing with 'local paper', i.e. the paper used in New Spain and specifically in the Mixtec region. In regard to the Mixtec term *tutu ñuhu* it seems more likely to refer to something like a 'land title'.

As for the next word, *duyu*, i.e. *nduyu*, it is not clear to me how it can be translated as the verb 'to support' – this meaning is neither given by Alvarado nor by Arana and Swadesh. Maybe *nduyu* was read as *ndoyo*, which among other things can mean 'rise' (*levantar*), in the sense of 'rise from the bed' (*levantarse de la cama*), but that is simply a different word. Instead, *nduyu* means 'stick, pole' (*estaca*) or 'wedge' (*cuña*, *tarugo*). In combination with *caa*, 'metal', it is the usual word for 'nail' (*clavo*).

The last element, *dusa*, i.e. *ndusa*, is indeed translated as 'disk' by Arana and Swadesh, but this seems to be a wrong interpretation, probably inspired by the fact that *ndusa* occurs in the term for 'coin' or 'gold piece': *dziñuhu ndusa*. It certainly does not refer to the 'disk of the earth', but stands for 'sign' (*señal*), 'stamp', 'mold' or 'figure'. As such it occurs in expressions like *marcar plata*, *cincel de platero*, *herrar ganado*, *entallar*, *estampa*. Understandibly the combination *ndusa ñee* (from *ñee*, 'skin') means 'pimple' and *ndusa caa* (from *caa*, 'metal') refers to printed letters or signs (cf. *imprimir libros*).

The combination *nduyu ndusa* is difficult to interpret without further information and contextualization. It could mean 'sticks with markings' or 'sticks and signs'. This then would have to be a metaphoric expression for the registering of time, synonymous with the other terms for *calendario* given by Alvarado, like *tutu yehendahui quevui*, 'book of the count of the days', or *tutu yondaa quevui cuiya*, 'book that has the days and years'. But such metaphor is not documented anywhere. Therefore, it seems better to explain *ñee ñuhu duyú dusa* as the general description of an incunabulum or contemporary printed book, bound in leather and decorated with metal ornaments ('nails').

The need to contextualize the indigenous terminology can easily degenerate to a tendency to cover up a lack of precision in the philological analysis through all kinds of associations in the field of precolonial symbolism. In the above given example the word 'disk' immediately led to the notion of 'disk of the earth' although it has no fundament in the original source (Alvarado's dictionary). A similar example can be found in the analysis of the Mixtec word for 'cross' offered by Byland and Pohl:

"On the mountain of Jaltepec there are three crosses set into the Classic period ruins. The term for cross is *yutnu nohotnaha*, according to Alvarado (1962[1593]:57v). *Yutnu* means simply "tree", *noho* means both "growth of a seed" or "fertility" and "act of closing the skin" (Arana and Swadesh 1965: 97), and *tnaha* means "to suffer" and also "to join oneself with something" (Arana and Swadesh 1965: 128). The Mixtec term for cross incorporates both the concept of the crucifixion of the Christian lord (*tnaha*) and the fertility (*noho*) of the tree (*yutnu*)." (Byland & Pohl 1994:115-116).

It is clear that *yutnu* means 'tree', and, by extension, 'pole' or 'wood', which obviously refers to the material the cross is made of. The second word, *ñoho*, was erroneously transcribed *noho* (without *tilde*) by Byland and Pohl. This error invalidates the whole following argument.² Instead, *ñoho* has the basic meaning 'to contain' and occurs as such in many composite terms. Normally *tnaha* is the verb: 'to join', 'to connect'. Alvarado does not mention it under the entry *sufrir* and it certainly is not a good term to refer to the suffering Christ, but it can be used for expressions like 'it happened, it came to pass'.

The real significance of *yutnu ñoho tnaha* is much less esoteric than Byland and Pohl are suggesting. Alvarado mentions *ñoho tnaha* as part of the word for an

² Arana and Swadesh translate *noho* as 'crecer planta o grano', but that meaning is not found in Alvarado. Without checking Byland and Pohl add the tendentious interpretation "fertility".

anatomical joint ('iuntura o coyuntura'): *sa ñoho tnaha yeque*, in which *sa* is the prefix of substantivation and *yeque* means 'bone'. In the word for 'cross', *ñoho tnaha* refers to the junction of two wooden beams or poles. This usage is confirmed by modern Mixtec: *yutnu ñoho tnaha* may be translated as 'poles that are joined together'. A more elaborate term for 'cross' in Alvarado's dictionary, *yutnu ñoho tnaha caa ndisi*, makes this even more explicit by adding *caa ndisi*, 'laid crosswise' (*atravesado*).

When there is no good knowledge of a language, the door is open to all kinds of speculation and wild guessing takes place where a practical experience in communication of another language should have been in order. As a consequence, a number of fanciful theories based on erroneous etymologies and unreliable translations still haunt the field. In fact, it is a cumbersome task to prove that a phantasy is actually just that, a phantasy without base nor reason, and not even 'an interesting alternative hypothesis'. Sometimes one is reminded of the delusions of the 19th century mayanist Augustus Le Plongeon (who among other things believed that Christ spoke Maya), or the astralistic interpretations that were fashionable in the first decades of the 20th century when the pictographic images were seen as symbolic interpretations of numbers and those numbers as references to the movements of planets and stars. The fundamental flaw is conceptualization of the Mesoamerican pictography, not as a form of writing directed towards straightforward communication, but as some sort of occult code or cipher concealing esoteric messages in anagrams, rebuses, and other puzzles. The 'method' used in such studies generally consists of breaking up the original significant structure into loose particles, which then may be rearranged at will in some form of 'scrabble' or *bricolage*. In the process the most logical explanations are systematically avoided, because the culture in question – in accordance with the eurocentric vision of 'the other' – is seen as exotic and therefore fundamentally different and strange.

A modern example of this 'anagrammatical approach' in Mixtec studies can be found in the work of Marc King (1990, 1994). A brief discussion of this method is called for here as his results have been taken seriously by several authors. At the same time it may serve as an illustration of the difficulties that the interpreters of the codices have to face. Let us start with his interpretation of the ancient Mixtec terminology for books and writing. Taking *ñuhu* as 'earth' with the connotation of 'spirit', King proposes a new interpretation of the different terms given by Alvarado:

"The sixteenth-century sources tell us that books are made of "*ñu'u* skin", "*ñu'u* songbooks" and "*ñu'u* tails". Here the connotation is that the books themselves are part of the earth; perhaps this means that the deerskin (or

bark paper) foundation is categorically and conceptually distinct from the writing applied to the surface of the skin. This would make the codices twice-santified: once in the sense of the earthly nature of the book itself (and the presumed association of a book with a specific location), and once in the sense of the "offering" placed on its surface." (King 1994:107-108)

The translation '*ñu'u* tails' clearly is a misinterpretation of *tutu ñuu dzuma*, given by Alvarado as 'papel de la tierra'. Indeed *dzuma* is 'tail', and by extension 'scorpion' (*te-dzuma*, 'tail-animal'), but *ñuu dzuma* is one of the Mixtec names for 'Mexicans', i.e. speakers of Nahuatl. So, *tutu ñuu dzuma* refers to 'Mexican paper', as an alternative for *tutu ñudzavui*, 'Mixtec paper'. Needless to say that there is a significant difference between *ñuhu* ('earth', 'fire', 'deity') and *ñuu* ('people', 'town'). As we saw, there is reason to believe that codices were treated with great respect and had divine status (*ñuhu*), but the concept of books as 'part of the earth' and of writing as an 'offering' is sheer speculation and not justified, not even indicated, by the sources.

Noting that many Mixtec words have syllables in common King feels that there must be some etymological connection and underlying semantic relationship. So, he tries to reconstruct the root meanings of those syllables by extracting a common denominator from all the words in which they occur:

"Books are also called *tutu* ("page", "design", "to whistle"), a term that is apparently related to the words *toto* ("to sing", "to put in order", "kinship"), *cutu* ("wind instrument", "copal incense"), and *catu* ("whistle", "pipe"), emphasizing the musical or performative aspects of the codices." (King 1994:105).

The postulated 'apparent relationship' of these terms, however, is purely speculative and certainly not more relevant in Mixtec than, say, the relationship between the words 'goblin', 'gospel', and 'gossip' in English. But, isolating the syllables in this way, King discovers a profound phonetic symbolism:

"This musical sense may be related to the syllable *-tu-* in these words. In the roadiest sense, *-tu-* and *-tYu-* tend to carry some sense of linearity, both as the shape (or air pathway) of whistles, flutes and trumpets and as the conceptual shape of music itself." (*ibid.*)

Once new meanings have been assigned to loose syllables, one can start playing with these. Applying his method to the scene in Codex Vindobonensis (p. 50) where

volcanic spirits make offerings of tobacco and copal to the Tree of Origin King observes:

"The two stone men who descend onto the tree have teeth that are symbolic attributes of Rain. They are, poetically, 'yu' (stone) + 'wi' (Rain). The tree is named 9-Reed... the day 'Reed' is *huiyu*. As with other day names the denotative meaning is quite narrow. The only meaning aside from 'Reed' is *milpa*. But the word *huiyu* is the syllabic inverse of the poetics of the Stone/Rain men; rendered as a word, the men are *yuvui*, meaning *petate* ('wi-yu' vs. 'yu-wi')." (King 1990:147).

The teeth in question are a diagnostic attribute of the *ñuhu*, the deities or spirits (as has been established by Mary Elizabeth Smith) and the Mixtec Rain God is, iconographically and conceptually, just another great *ñuhu*. The beings portrayed in this scene are also *ñuhu* but there is no reason to postulate a specific relationship with Rain. The Mixtec name for Rain is *Dzavui*. Without further argument, King claims that the second syllable of this word (wi) is the most diagnostic. This is in contradiction with the fact that in several modern dialects of the Mixtec language, 'Rain' has been shortened to *Sau* (from *savi*) or *Dau* (from *davi*). More fundamental is the observation that it simply makes no sense to break up words this way. The curious outcome of King's analysis is that the volcanic spirits are 'poetically' (?) *petates* and as such the 'syllabic inverse' of one of the days mentioned next to the Tree. However, no indication of a *petate* is given in the pictographic text, although this object is very easy to draw and, in fact, occurs frequently in the codices. Why would the Mixtec painter go through so much trouble if he wanted to communicate this simple qualification? It comes as no surprise that King suggests a profound symbolism behind all this:

"This is no coincidence. The meanings of the two terms have the same ideological significance. Both terms, *milpa* and *petate*, allude to the 'bed' upon which Earth and Sky unite. But the poetics go much deeper. The symbolic representation of the *milpa* in this scene is a green and white feather mat. We know from toponymic research that such a feather mat is a tonal pun on the word for 'large feather', *yodzo*, which is homonymic, excepting tone, with the word for 'plain' (Smith 1973: 38-41). The verb *yodzo/codzo* means 'to mount', or 'to get on top', adding a sexual connotation to the *petate* metaphor." (King 1990:147-148).

Indeed 'plain' is *yodzo* in Mixtec and the painter makes use of the large feathers (also *yodzo*) as a phonetic complement - a well known phenomenon in Mesoamerican

writing systems. But there is simply no reason to read the 'plain' sign as a sexual metaphor. The outcome of King's anagrammatical analysis, then, is that behind a relatively straightforward scene of the spirits of Nature paying homage to the Tree of Origin in the Sacred Valley there is a carefully hidden reference to the sexual intercourse of Earth and Sky. King goes still further, pointing out that *yodzo* in the future tense is *codzo* and that there is also a future form *codzo* of another verb *sadzo*, 'to sprinkle', which he interprets as 'to bless with nourishing liquid'. The 'syllabic inverse' of *codzo* then is *dzoco*, which can mean many things ('well', 'cradle', 'hunger', 'to sacrifice') but King prefers the rather doubtful translation that Arana and Swadesh suggest for *tedzoco*: 'nixtamal water'. As the 'syllabic inverse' of *sadzo* King gives *dzusa*, 'resin', which he interprets as 'the essence of a body'. So, having deconstructed and turned around all the words involved King arrives at the following conclusion:

"Conceptually, substances that are watery, sticky, or clinging, that can be held or manipulated in the hand, are poetically and symbolically related. They are like male 'white blood' or semen, and female 'white blood' or milk, and have special nourishing properties, as does red blood in the covenant with the Earth." (King 1990:148).

To many readers who simply cannot verify the argument, based as it is on the manipulation of Mixtec words and the arbitrary association with religious concepts unknown to them, this conclusion may sound plausible. But when we construct a similar theory in a well known language and within our own cultural horizon, its absurdity is immediately understood. In English the phenomenon of 'syllabic inverse' is less easy to find than in Mixtec because of the structure of the language, but a sophisticated anthropologist might want to establish a significant relationship between 'co-met' and 'mad cow' - aren't both poetically related to the 'root concept' of erratic movement? In King's vision 'go', 'god', 'cow' and 'come' must all be related. If we would go on to 'complete phonetic inversion' (and why shouldn't we?) we would have to conclude that 'g-o-d' and 'd-o-g' form an 'ideological unity'.

King gives no due attention to the fact that several Mixtec words may look like homonyms, but actually are differentiated by tone. The fact that Alvarado does not register the tone does not mean that we are free to disregard it. To speakers of a non-tonal language, like English or Spanish, tone may seem a rather unimportant feature, but in tonal languages a different tone is normally as essential as a different vowel or consonant.

Most basic words in the Mixtec language consist of two short syllables (CVCV) or one large syllable (CVV). There is absolutely no justification for dividing these stems into short syllables and claiming that these have an original meaning of their

own. Even if we are dealing with complex words it is easy to fall into the trap of unrealistic subdivisions. For example the toponym 'Yellowstone' is immediately understood by speakers of English. Using King's method, an outsider could analyze it as 'yel(l)-low(e)st-one' and conclude that it marks the spot where an unprivileged person (low one) should protest (yell) against his oppressors. The same clever analyst would perhaps offer the theory that the central syllable 'low' is phonetically and conceptually related to 'love', a crucial term in Christianity, etc. This is absurd, of course, and so is the theory that the usual sign for 'plain' in Mixtec pictography has a sexual connotation.

One of the main elements in King's theory is the idea that dates in the ancient Mixtec calendar functioned as 'captions', i.e. phonetic signs that clarify the symbolism of the scene. The ancient Mixtecs had special terms for the days. King proposes to read these terms as if they were normal Mixtec words. He lists the possible translations of their homonyms according to Arana and Swadesh and then constructs a text on the base of free association during which he tries to give all those possible translations a place – of course without regard to tonal differences. In this way King produces a long poetic text from the sequences of foundation dates in Codex Vindobonensis. For example, the year 1 Reed, day 1 Alligator, which usually stands for the concept of 'beginning' (being the combination of the first year of the 52 years' cycle and the first day of the 260 days' cycle), is called *Cahuiyu Caquevui* in Mixtec. This calendrical expression is read by King as if it was a number of brief phrases:

1 Reed = to go out in the corn field (*ca-huiyu*), to count, to read in order (*cahui-yu*), to consume with heat (*cayū*).

1 Alligator = to extend time/days/names (*ca-quivui*), to anoint/sow with seed (*caqui*).

The total interpretation of the sacred date Year 1 Reed, Day 1 Alligator, then becomes:

Thus begins the counting of the days;

thus begins the reading of names.

Thus the fields are consumed and sown anew;

thus the fields are anointed with Rain. (King 1990:146).

Again, the constructed text may sound nice and appropriate, but it is simply based on wrong reasoning. The application of the same method to more dates does not change that. On the contrary, as we move on and see that small phonetic changes are often introduced, the whole procedure only becomes more arbitrary, far-fetched, and unlogical. Instead of making a critical examination of all the details, I think, a final

comparison with the English language will be sufficient to show the unscientific character of this reasoning.

The symbolic importance of the ancient Mixtec sacred dates we are dealing with here, may be compared with that of the 24th of December for Christians. Instead of exploring the possible historical or religious significance (relationship with the winter solstice, etc.) the follower of King's method would focus on the phonetics of that day: '*twenty fourth of december*' and probably conclude that *twenty* is a poetical equivalent of 'plenty', *fourth* is a veiled rendering of 'force', and *december* obviously is a contraction of 'decen(t) be(haviour)'. In sum: the 24th of december reminds us that a lot of spiritual strength is to be gained from a life without sin!

These comparisons have methodological implications. They are absurd, of course, and the point is that for someone familiar with Mixtec as a spoken language, theories like those of Marc King sound equally absurd. They are illustrative, however, of the dangers that lurk once one tries to go beyond simple descriptive analyses. It is tempting to play with words and ideas, but free association and wild speculation should not have a place in scholarly discourse. It is precisely through the careful examination of the sources within their cultural context and through the consequent application of historical critique that new insights are won.

THE GENEALOGY OF ZAACHILA: FOUR WEDDINGS AND A DYNASTIC STRUGGLE

Michel R. Oudijk
Research School CNWS
University of Leiden

Alfonso Caso, the great Mexican archaeologist and ethno-historian, designed a division between the Classic (200-1000 A.D.) and post-Classic (1000-1521 A.D.) in Oaxaca that was to determine the atmosphere among a whole generation of archaeologists and ethno-historians succeeding him. The dividing line between the two periods is marked by the end of the so called Monte Alban IV period which was a period of decay for the Valley-Zapotec rulers. From about the mid-thirteenth century Mixtec elites gained more and more power in the Valley of Oaxaca. The classic theory by Caso (1939; 1966) and Bernal (1958; 1964; 1965; 1966) states that Mixtecs invaded the Valley of Oaxaca and forced the Zapotec lords of Zaachila to flee to the Isthmus of Tehuantepec. Although this theory has received enormous criticism and has become outdated over the last few years, there are still elements lingering on in Paddock's work (1966b; 1982; 1983a; 1983b) and in a lesser form in Whitecotton (1977; 1990).¹ The opposite point of view, which has gained importance over the last few years, was taken by Flannery and Marcus (1983b; 1990) who claim that at least the eastern arm of the Valley of Oaxaca was still in Zapotec hands during the late Postclassic and although Mixtec influence was profound this was not through conquest but through marital and other contacts.²

In this paper I will not deal with the archaeological record because, I think, as a scholar one should be extremely cautious in using data from another discipline but one's own since one does not know all the necessary data and the publications on the particular matter are never exhaustive. However, from what I know about the post-classic period in the Valley of Oaxaca, the archaeological record seems too

¹ Although Whitecotton claims that Mixtecs gained influence in the Valley of Oaxaca through marriage, he continuously looks for Mixtec military presence in Zapotec documents. His usage of phrases like "Ocoñaña was a famous Mixtec warrior..." (1990:18) after which he 'identifies' this lord in the Genealogy of Macuixochitl and "6 Monkey and the conquest of the Valley of Oaxaca" (1990:86) put Whitecotton's ideas of the Mixtec presence in a different light. I think Whitecotton formulated his ideas about the Mixtec presence in the valley clearly when he noted "Alliances and marriages generally were the first step on the road to military conquest." (1977:94) an idea repeated thirteen years later: 'the Mixtecs married into the Zapotec ruling elite of Zaachila, were given Cuilapan, and then conquered other areas in the Valley of Oaxaca' (1990:21).

² A crucial point in this discussion is what conclusions we can draw from the archaeological record. What does it mean if a certain pottery style gains importance during a certain period? This question was posed by Marcus and Flannery (1990:191-206) and still needs an answer. For further discussion see Byland and Pohl (1990, 1994), Zeitlin (1990, 1994), Blanton et al. (1982), Appel (1982), and Spores (1984).

ambiguous and contains too many gaps to provide an answer to the many questions concerning 'Zapotec-Mixtec' relations in this particular region. What I will try to do, therefore, is to throw some new light on various historical events taking place during the late Postclassic period. The main sources that will be used are Zapotec and Mixtec pictorial manuscripts (Lienzo of Guevea, Genealogy of Macuilxochitl, Codex Nuttall, and Codex Bodley) and the *Relaciones Geográficas* (RG) of Teozapotlan (Zaachila), Cuilapan, and Chichicapa. The information from these sources in many ways confirm and complement each other and seem more historically sound than some authors take them for.

Most important sources for a Mixtec invasion, growing Mixtec presence, and a continuing Zapotec rule in the Valley have been the above mentioned *Relaciones Geográficas*. Two of these 16th century reports mention different marriages that established certain ties between the rulers of Zaachila and rulers from the Almoyas/Yanhuitlan region. The RG of Cuilapan gives the following information:

"Vinieron estos indios de unos pueblos de *la Mixteca* que llamamos *las Almoyas*, tierra muy áspera y fragosa, por ciertos casamientos que hubo en diferentes t[iem]pos, y esto, ha más de trescientos años. Vinieron estos indios en gran cantidad. Y porque uno dellos, y entrambos, eran personas principales, y el uno dellos era [para] casami[ent]o con la hija del rey de *Teozapotlan*, [... , éste] dio a su yerno el sitio deste d[ic]ho pueblo, [...]" (Acuña 1984:I:178)³

The text of this report is not very clear on details but it does tell us that several marriages between principals took place since at least some three hundred years [i.e. ± 1280] and that as a consequence of these at one time a large number of Mixtecs from *las Almoyas* came to the valley to settle at a site that was given to them by the ruler of Zaachila after his daughter had married a Mixtec principal. The RG of Teozapotlan seems to be more specific:

"Porque, preguntados cómo vinieron ellos a esta provincia *Zapoteca*, siendo ellos *mixtecas*, responden que por vía de un casamiento q[ue] se hizo de UNA MIXTECA con UN SEÑOR de *Teozapotlan*. Vinieron más ha de trescientos años, aunque fueron pocos los que entonces vinieron; pero, poco antes [de] q[ue] vinier[a]n los españoles, hubo otro casamiento de UN SEÑOR de *Yangüitlan*, q[ue] se casó con LA HERMANA de LA MUJER del SEÑOR y REY de *Teozapotlan*, el cual [señor de *Yangüitlan*] vivió en *Cuilapa*, porque se lo dio EL SEÑOR de *Teozapotlan* para que

³ All punctuation marks in the citations from the *Relaciones Geográficas* are by Acuña.

allí viviesen. Entonces vinieron muchos más que [los que] habían venido antes." (Acuña 1984:II:157-158)

This report indeed seems more detailed than the one from Cuilapan.⁴ Again we read that more than three hundred years ago a marriage took place between a Mixtec woman and a lord from Zaachila. After this, few Mixtecs came to the valley. They came in large numbers after another marriage between a Yanhuitlan lord and a sister-in-law of a Zaachila lord. The latter then gave Cuilapan to this lord from Yanhuitlan.

So clearly Mixtecs had come into the valley a long time before the Spanish conquest but only in large numbers some time before 1521. Marriage was used as a means to enter into the dynasty of Zaachila, that had given them Cuilapan. This way of gaining influence in a region was often used in the Mixteca as can be read in the codices from this region (see among many others Anders, Jansen & Pérez Jiménez 1992). However, these marital ties could lead to war as it apparently did in the Valley of Oaxaca:

"En cuanto a lo que se pide de la guerra que tuvieron éstos, es que, como son éstos gente de [la] que se tiene en más, por cierta injuria que se temió que se quería hacer al hijo de una india que vino de *la Mixteca* a casarse a *Teozapotlan*, se fue este indio a la tierra de donde era oriundo, y allí fabricó guerra con los de *Teozapotlan*, los cuales, reconociendo ventaja a éstos, se huyeron a tierra de *Teguatepec*. Y éstos tienen por cierto, y así lo afirman (digo estos *mixtecos*), que tenían sojuzgados a casi todos los *zapotecas* de los valles de *Guaxaca*, y así, les pagaban tributo." (RG de Cuilapa, Acuña 1984:I:181)

This war is confirmed by the RG of Chichicapa, that also gives some new information:

"Los antiguos naturales dicen que, antiguamente, tuvieron y conocieron por señor al cacique de un pu[eb]lo que se nombra *Teozapotlan*, [...]. Y el cacique se llamaba QUIEGUELA, que quiere decir "señor del vino", y a éste obedecían porque era universal señor de todos los indios *zapotecas*, porque tenían por cierto haber procedido sus antepasados de las cavernas de la tierra y no se le conocía otra generación. Y a este cacique los indios *mixtecos*, que es otra lengua y generación de por sí, dieron guerra y, estando en ella muy trabada, llegó la nueva de la venida de los españoles,

⁴ Of course we have to be aware of the apparent preciseness of texts in Mesoamerica. Very often the information is misleading and not strictly historical. See Smith 1983:260-266 on Mixtec codices and Gruzinski 1993:98-145 on *Titulos Primordiales*.

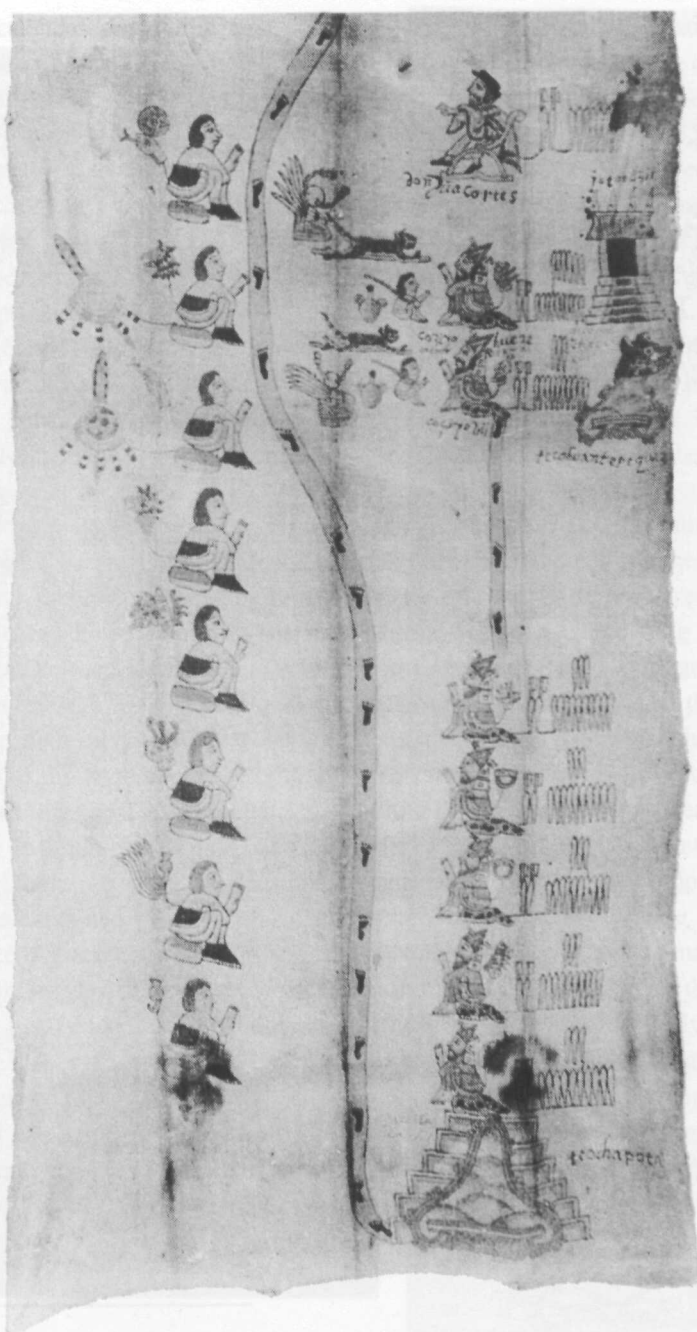
por cuya causa se conformaron y todos vinieron a que reconociesen a MONTEZUMA, rey de México, por señor, y se profiriesen a ayudarle para la guerra contra los españoles que ya venían subiendo, los cuales pelearon contra MONTEZUMA y lo vencieron. Y ellos [los Zapotecos] se retrujeron y se vinieron a su pu[eb]lo, donde están. Y el MARQUÉS congregó los *mixtecos* al pu[eb]lo de Cuilapa (que ahora es suyo)." (Acuna 1984:1:66-67)

From these sources it seems that Mixtec groups declared war on Zaachila because of some supposed injustice committed against a Mixtec lord. During this war the rulers of Zaachila had to flee to Tehuantepec. Then an important event took place. When the news of the Spanish arrival in Mexico reached Oaxaca, the lords of Zaachila allied themselves to the Aztecs against the Spaniards. After the Spaniards had conquered Tenuchtitlán these lords returned to Zaachila, while the Mixtecs were congregated in Cuilapan.

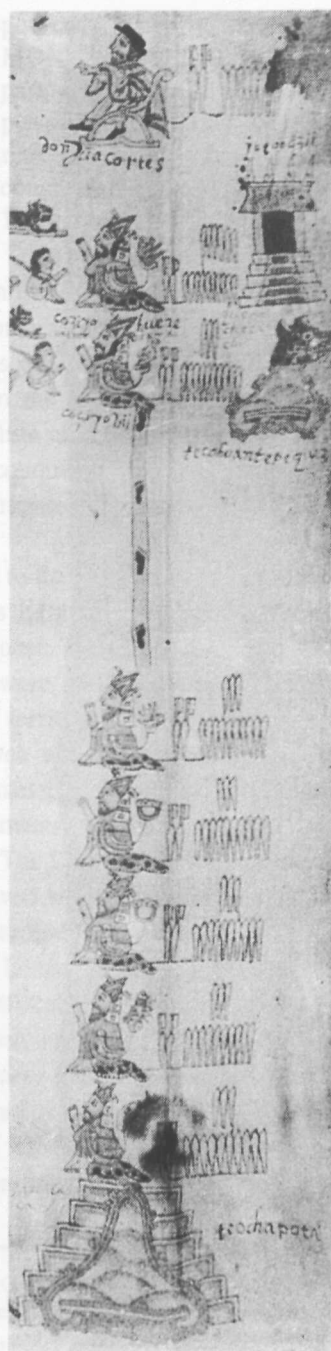
Next to the Relaciones Geográficas and Burgoa there is another group of sources that sheds light on the Zapotec-Mixtec relations shortly before and after the Spanish conquest. These are pictorial manuscripts; documents from the early colonial period that were made for the elites to secure their social positions in society as well as their territory. The two manuscripts that will be discussed here are the Lienzo of Guevea and the Genealogy of Macuilxochitl. The first is from the Isthmus of Tehuantepec, while the latter is from the Valley of Oaxaca. Both are 16th century documents.

The Lienzo of Guevea is the principal Zapotec pictographical document that has received some scholarly interest. It was first published by Galindo y Villa in 1905 but studied to some extent in 1906 by Eduard Seler.⁵ On the bottom half (Fig. 1) of this lienzo a short genealogy is depicted above a mountain that is glossed 'Sachilacachi' (Precious Zaachila). Above this Zaachila-genealogy three other persons are shown of which the last one is dressed in Spanish clothes indicating post-conquest influences. This second genealogy is connected to the first by a path marked with footprints. From several RG's we know that Zaachila was the capital from which a Zapotec cacique (indigenous ruler) governed his *cacicazgo* (territory in control of a cacique). The names of the caciques are given in signs representing

⁵ Only some aspects of the lienzo will be discussed here. The publications concerning this lienzo are; Seler 1906, Mendieta y Nuñez 1949, Jansen 1982, Cruz 1983, Marcus 1983, Paddock 1983a, 1983c, and Whitecotton 1990. See also the forthcoming article by the author and Maarten Jansen in press. On March 23, 1905 Walter Lehmann (Ibero-Amerikanische Institut, Berlin, Nachlass Lehmann, Y442, Exp. 1, ff. 16) noted that Seler had received a photograph of Copy B of this lienzo from Antonio Alzate to be discussed and published in the 'Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate'. However, Seler published his commentary in the 'Zeitschrift für Ethnologie'.



Bottom half of the García Copy (original) of the Lienzo of Guevea (Courtesy Nettie Lee Benson Latin American Collection, Austin)

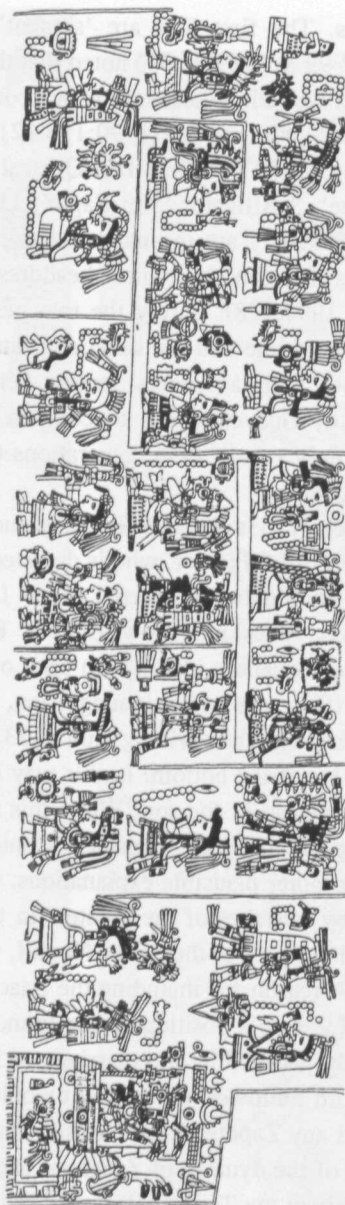


Genealogy of Zaachila and Tehuantepec on Lienzo of Guevea (Courtesy Nettie Lee Benson Latin American Collection, Austin)

one of the calendar days. The first four are 'serpent', 'alligator', 'water', and 'water'. Jansen (1982a:97-99 & 1989:76-77) noted that this same sequence of rulers can also be found in codex Nuttall, a discovery which consequently was taken up by Paddock (1983a:59-60) and Whitecotton (1990:116-121). On pages 33-35 of this codex the lords of a town called 'Tree-Bent Hill-Quetzal Bird' are portrayed. Their names are 9 Serpent 'Xipe', 3 Alligator 'Soft Eagle', 11 Water 'Rain-Flint', and 6 Water 'Colored Strips'. Not only are the names identical in both manuscripts but there are also similarities between the typical headdress (Jansen 1982a; Paddock 1983a; Byland and Pohl 1994:178). Surely the two genealogies of the Lienzo of Guevea and Nuttall 33-35 are one and the same and thus the town Tree-Bent Hill-Quetzal River must also be Zaachila (Anders, Jansen, Pérez Jiménez 1992:161-164). Furthermore the Lienzo of Guevea seems to confirm the flight of the Zaachila caciques to Tehuantepec only two or three generations (\pm 50-75 years) before the Spanish conquest.

According to Paddock (1983a:59) the Nuttall-sequence is not the same as the Guevea-sequence because Lord 5 Flower, who is depicted in the codex beneath Lord 9 Serpent and therefore should be considered to be Lord 9 Serpent's son. The Guevea-sequence, however, does not show Lord 5 Flower succeeding Lord 9 Serpent. To make the two sequences identical to each other Paddock suggests, and Whitecotton (1990:117-118) agrees with this suggestion, that the painter of the codex Nuttall has made a mistake; the line dividing Nuttall 33 from Nuttall 34 should not be at the top of the page but at the bottom. In this way Lord 5 Flower becomes the father of Lord 9 Serpent instead of the son. While this in itself seems a reasonable explanation, I think one should only consider a mistake by the painter of a manuscript if there are no other plausible explanations. Otherwise all complications can easily be explained by mistakes of the painter. In this particular case Paddock has overlooked an essential aspect of the codex Nuttall. Codex Nuttall is made from a Mixtec point of view! A reason for including the Zaachila-genealogy in the codex Nuttall is to justify Lord 2 Dog's position as the founder of the fourth dynasty of Teozacualco.⁶ This is only justified by the marriage of Lady 4 Rabbit 'Quetzal' from Teozacualco and Lord 5 Flower. Of course it would not mean anything if Lady 4 Rabbit had just married any Zapotec lord. No, she married Lord 5 Flower, son of Lord 9 Serpent, founder of the dynasty of Zaachila, and father of Lord 3 Alligator, ruler of Zaachila. In this way the Teozacualco elite stated that 'this branch is the

⁶ See the classic analysis of the Mapa de Teozacualco by Caso (1949). A new commentary on the Codex Nuttall, in which a study of the Mapa de Teozacoalco is incorporated, was published by Anders, Jansen, and Pérez Jiménez (1992). Another reason for portraying the genealogy of Zaachila in the Codex Nuttall is to clarify Lady 3 Alligator's position as she was married to Lord 2 Water and mother of Lord 5 Reed Ocoñaña II (Jansen 1989:79).



The genealogy of Zaachila (Nuttall 33-35).

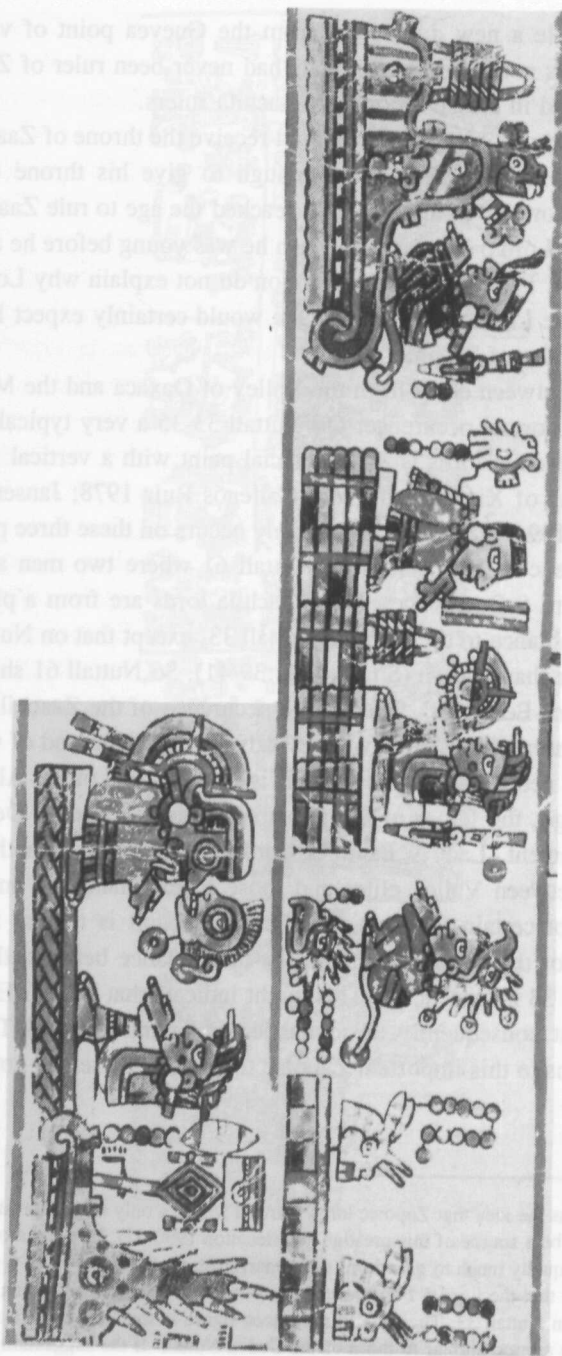
right one to initiate a new dynasty.⁷ From the Guevea point of view, however, Lord 5 Flower was not important since he had never been ruler of Zaachila and so he was not included in the genealogy of Zaachila rulers.

It is unclear why Lord 5 Flower did not receive the throne of Zaachila. Possibly his father Lord 9 Serpent lived long enough to give his throne directly to his grandson 3 Alligator who at that time had reached the age to rule Zaachila. It is also quite possible that Lord 5 Flower died when he was young before he ascended to the throne of Zaachila. Paddock and Whitecotton do not explain why Lord 5 Flower is not depicted on the Lienzo of Guevea. One would certainly expect him to be there if he was the founder of Zaachila.⁸

Marital ties between elites from the Valley of Oaxaca and the Mixteca seem to have been a very normal occurrence. On Nuttall 33-35 a very typical pictographical element of the Zaachila lords is the red facial paint with a vertical netted line; the diagnostic painting of Xipe (Caso 1966; Gallegos Ruiz 1978; Jansen 1982a; 1989; Byland and Pohl 1994:178). This feature only occurs on these three pages as well as in two other instances. The first is on Nuttall 61 where two men attend the great conference of Lord 8 Deer. These two Zaachila lords are from a place that shows remarkable resemblance to the town on Nuttall 33, except that on Nuttall 61 a valley is indicated rather than a town (Smith 1973:39-41). So Nuttall 61 should be read as 'the Valley of Tree-Bent Hill'. The second occurrence of the Zaachila facial paint is on Nuttall 42 (Jansen 1989). Here we see Lady 9 Eagle 'Garland of Cacao Flowers' with the red and netted face. This woman is married to Lord 5 Alligator 'Tlaloc-Sun' of Tilantongo, the father of the famous Tilantongo lords 8 Deer and his half brother 12 Movement. Lady 9 Eagle is Lord 12 Movement's mother and thus an important link between Valley elites and those from Tilantongo and Teozacualco. Although it is not certain that this specific facial paint is typical for Zapotecs in general or only for those from Zaachila, the resemblance between the place-glyphs of Nuttall 61 and 33 is significant. This might indicate that Lady 9 Eagle came from Zaachila and that consequently the dynasties of Tilantongo and Teozacualco had strong connections to this important Zapotec town. It is therefore not so strange that

⁷ This contradicts the idea that Zapotec lords married Mixtecs only to gain prestige after Monte Alban had ceased to be a source of this prestige (Whitecotton 1990:57). It seems more likely that both groups of elite had equally much to gain from these marriages.

⁸ It seems likely that the Lord 5 Flower who was buried in tomb 1 in Zaachila is the same Lord 5 Flower portrayed in Nuttall 33. The style of the stucco figure in the tomb as well as the pictographical details are too similar to those of the Codex Nuttall. If the suggestion of his death at a young age is correct it would make sense that he received a grand burial since he was to become Lord of Zaachila. The published information about the tomb is too scarce to say anything definite as far as dating the tomb (or its contents) is concerned. However, the idea that Lord 9 Flower of the tomb is the same as Lord 9 Serpent of Nuttall 33 seems to be too absurd a suggestion to be discussed here.



Lord 6 Water 'Colored Strips' and Lady 1 Reed 'Precious Sun' (Bodley 24-III).

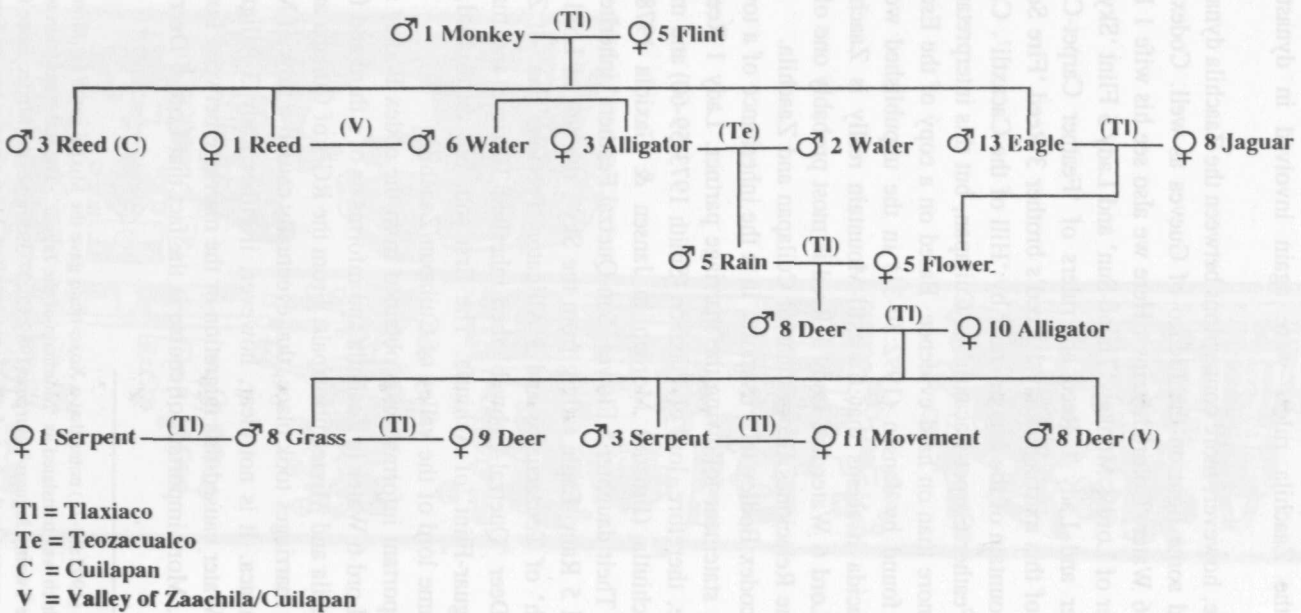
much later the Zaachila rulers were again involved in dynastic matters in Teozacualco.

There are, however, more connections between the Zaachila dynasty and Mixtec elite that shed some light on the Lienzo of Guevea as well. Codex Bodley 24-III depicts Lord 6 Water 'Colored-Strips'. Here we also see his wife 1 Reed 'Precious Sun', daughter of Lord 1 Monkey 'Tlaloc-Sun' and Lady 5 Flint 'Skyband-Rhomb'. Lord 6 Water and Lady 1 Reed are rulers of 'Feather Carpet-Cacaxtli'. As a consequence of this marriage Lady 1 Reed's brother 3 Reed 'Fire Serpent' went to 'Flowered Mountain of the Jaguar' near by 'Hill of the Cacaxtli'. Caso (1966:329) interpreted 'Feather Carpet-Cacaxtli' as Cuilapan, but this interpretation was based on intuition more than on hard evidence. Based on a copy of the Escudo de Armas de Cuilapan found by Jansen (1992:30-31) in the unpublished work of Manuel Martínez Gracida it seems that Cacaxtli-Mountain really is Zaachila.⁹ Thus the marriage of Lord 6 Water and Lady 1 Reed is most probably one of the marriages reported in the Relaciones Geográficas of Cuilapan and Zaachila.

But the codex Bodley tells us more. In it the inheritance of a town is indicated by a parental statement following the marriage partner. Lady 1 Reed's brother 13 Eagle became, therefore, lord of Tlaxiaco (Smith 1973:59-60) and married Lady 8-Jaguar of Achiutla (Jimenez Moreno in Jansen & Gaxiola 1978:12-13; Smith 1973:58-59). Their daughter 5 Flower 'Sun-Quetzal Feathers' inherited Tlaxiaco and married Lord 5 Rain 'Eagle falling from the Sky', the son of Lord 2 Water 'Fire Serpent-Torch' of Teozacualco and 3 Alligator 'Precious Fan' of Zaachila. Their daughter, 8 Deer 'Quetzal-Cobweb' then inherited Tlaxiaco and married Lord 10 Alligator 'Jaguar-Flint' of Achiutla. The first son, but third child, 8 Deer 'Fire Serpent' became lord of the valley of Cuilapan/Zaachila.

Thus important information is obtained from the codex Bodley since it gives a successor of Lord 6 Water in Zaachila and informs us of a third and fourth marriage between Zaachila and Mixtec principals. From the RG's of Cuilapa and Zaachila we know several marriages took place, that eventually caused a flow of Mixtecs into the Valley of Oaxaca. It is not clear, however, if either Lady 3 Alligator's marriage with Lord 2 Water caused this migration or the marriage between Lord 6 Water and Lady 1 Reed. More important of course is the fact that Lord 8 Deer 'Fire Serpent'

⁹ Bradomín (1992:20-21) notes that a Xoxo-título gave the Mixtec name for Monte Albán as *Yucuocoñaña* which was translated as 'Mountain of the Jaguar'. The full translation would be 'Mountain of the Twenty Jaguars'. Burgoa (1989:Ch.37:395) gives the Mixtec name for Cuilapan as *Sahayucu* which means 'At the foot of the Mountain'. Both Mixtec names are confirmed by the glyphs on Bodley XXI-3. This might also imply that the aunt, Lady 2 Flint, of Lady 1 Reed and Lord 3 Reed was married to Lord 9 Reed of Monte Albán (Bodley 24-IV). The título of Xoxocotlan in the Archivo General de Nación in Mexico City (Reforma Agraria, Caja 9, Exp. 3) has disappeared and could therefore not be investigated by the author. See the contribution by Jansen for further discussion of this matter.



from Tlaxiaco inherited the cacicazgo of Zaachila. However, the Genaro García copy, which I believe is the original, of the Lienzo of Guevea gives another successor of Lord 6 Water since it depicts a Lord 'Grass' as fifth ruler of Zaachila. Using the glosses on 'Copy A' of the Lienzo of Guevea as a source in this matter is dangerous because these glosses seem to have nothing to do with the original meaning of the lienzo (Oudijk and Jansen in press). If we do use them we see that the successor of Lord 6 Water is glossed as *Peñobiya* which can be translated as 12-Soap plant [Grass]¹⁰, which seems to confirm the García Copy. According to the RG of Chichicapa a lord called *Quiegueta* or 1 Owl [House] used to rule in Zaachila. The codex Nuttall then informs us who this fifth lord really is. The Zaachila dynasty in this codex stops abruptly after Lord 6 Water and the codex Bodley does not render any children from the marriage between Lord 6 Water and Lady 1 Reed either. It seems likely, therefore, that there were no direct descendants of this Zaachila ruler. A distinctive feature of the Nuttall reverso is that in their particular section only rulers are seated on thrones of jaguar skin.¹¹ So in the Zaachila section (pp. 33-35) only the rulers of Zaachila are seated on a throne. On Nuttall 24 we see Lord 1 Grass represented in full Xipe dress and with all the paraphernalia of a Zaachila ruler, but most importantly he is seated on a throne of jaguar skin. This means he was a ruler of Zaachila. So what seems to have happened was that after Lord 6 Water died the dynasty of Zaachila had to continue and so the elite put forward the uncle of 6 Water; Lord 1 Grass.

The major problem with both the dynasties of Zaachila and Tlaxiaco is the lack of associated dates. The Zaachila dynasty only contains the founding date Year 1 Flint, Day 1 Flint, while the Tlaxiaco dynasty only contains a date at the end of the genealogy. The latter date is important because it is related to Lord 8 Deer's generation, connecting it to the year 1435 A.D. The reconstruction of the chronology

¹⁰ In his 'Zapotec Hieroglyphic Writing' Javier Urcid (1992) has related the Zapotec calendrical glyphs to possible calendar days. By comparing the meaning of the days to the pictographs he has come to the following day list (Between brackets are the Mixtec day names):

I	Chijla	Crocodile (Alligator)	XI	Lao	Monkey
II	Laa	Lightning (Wind)	XII	Bia	Soap plant (Grass)
III	Lala	Owl (House)	XIII	Laa	Reed
IV	Lachij	Lizard	XIV	Lachij	Jaguar
V	Ce	Serpent	XV	Lina	Corn (Eagle)
VI	Lana	Death	XVI	Lao	Eye (Buzzard)
VII	China	Deer	XVII	Xoo	Movement
VIII	Laba	Rabbit	XVIII	Lopa	Flint
IX	Niza	Water	XIX	Lapag	Rain
X	Tela	Knot (Dog)	XX	Lao	Eye/Face (Flower)

¹¹ That a lord of town had to be represented seated on throne in the section of that particular town is made clear by Lord 2 Dog and Lady 3 Alligator (Nuttall 34-35) who are both represented standing in the Zaachila section while in the section of Teozacualco (Nuttall 32) they are seated on a throne because they were rulers in Teozacualco and not in Zaachila.

relating to Lord 6 Water is a bit more complicated: Lord 2 Dog became Lord of Teozacualco in 1321 (Jansen 1989:83). His younger brother Lord 3 Alligator (sixth child) was born around 1315 and may have become Lord of Zaachila at some time in the first half of the 14th century. Lord 11 Water (Lord 3 Alligator's only son from his first marriage) became lord of Zaachila in early second half of the 14th century. His half brother Lord 1 Grass was born from his father's late second marriage. Lord 6 Water was born the only son of Lord 11 Water's (first) marriage to Lady 8 Movement and became lord of Zaachila in ± 1370 ¹². Lord 11 Water then married Lady 13 Serpent as late as ± 1380 . Lady 3 Alligator, first child from this second marriage, married Lord 2 Water from Tilantongo whose son, Lord 5 Rain, was born in 1402 (Bodley 17-III) and became ruler of Tlaxiaco through his marriage with Lady 5 Flower (± 1417). Their daughter, Lady 8 Deer, married Lord 10 Alligator and had Lord 8 Deer 'Fire-Serpent' as their first son in ± 1432 . By that time Lord 6 Water was about 67 years old and probably had died or died soon after leaving the throne of Zaachila to Lord 1 Grass who was about the same age as Lord 6 Water and in turn seems to have been succeeded in Zaachila by Lord 8 Deer 'Fire Serpent'.¹³

It seems that a power struggle preceeded Lord 8 Deer's accession to the Zaachila throne. The RG of Zaachila states that:

"Cuanto a lo que se pide [de] con quién tenían guerra, dicen los indios q[ue], poco antes que los españoles viniesen, sólo habían los de *Tututepec*, que éstos eran guerreros por sí, y los de *Tlaxiaco*, que también eran guerreros por sí, y MOCTEZUMA, que era el señor de *México*." (Acuña 1989:162).

It is significant that this source mentions Tlaxiaco as an opposing power because Lord 8 Deer 'Fire-Serpent' comes exactly from that cacicazgo. Furthermore, the RG of Cuilapan also informs us of a war that took place between a lord from the Mixteca and those of Zaachila because of marital problems. This is interesting because these 'Mixtec' lords were claiming the cacicazgo and when they were refused (which was to be expected), they started a war. It is historically relevant for the lords of Cuilapan to remember the reason for that war because they started it. After they had conquered the cacicazgo of Zaachila Lord 8 Deer seems to have become the new lord which is recorded in the codex Bodley. This dynastic struggle

¹² Codex Selden gives year 8 Flint (1372) as the date for the killings of Lord 3 Alligator and Lord 7 House by Lord 6 Water at 'Mountain of the Copper Axes'.

¹³ We have to be cautious with this chronological reconstruction because we do not have many associated dates. However, it gives a possible scheme for the processes taking place in Zaachila, Tlaxiaco, and Teozacualco during the late Postclassic.

can be explained if we look at the Mixtec pictorial sources. It seems neither Lord 6-Water or Lord 1-Grass had direct descendants and consequently a dynastic crisis broke out when Lord 1 Grass died. Both the dynasty of Zaachila (or at least some branch of this) and that of Tlaxiaco put forward someone to rule in Zaachila. Both had legitimate rights to the throne of this Zapotec capital. Obviously, the Zaachila dynasty may have claimed the throne on the basis of being true Zapotecs coming from the town of Zaachila itself. But the Tlaxiaco dynasty had a good case too. After all, the Tlaxiaco and Zaachila dynasties had been intermarrying for quite some time. They might have put forward Lady 3 Alligator, Lord 6 Water, Lord 2 Dog's and even Lady 9 Eagle's marriages with principals from the Tlaxiaco and Teozacualco dynasties.¹⁴ Their claim and apparently military power were the most convincing in the end. Consequently, the Zaachila dynasty seems to have moved to Tehuantepec to continue the lineage there.

Lord 6 Water 'Colored Strips' also plays an important part in another Zapotec manuscript. Whitecotton (1990:14-48) has recently analyzed the Genealogy of Macuilxochitl; a sixteenth century tira of animal skin depicting a genealogy of fourteen generations of rulers from the village of Macuilxochitl.¹⁵ On the basis of his translation of several Zapotec and Nahuatl glossed texts Whitecotton claims that this manuscript records the Mixtec conquest of a part of the Valley of Oaxaca by Lord 5 Reed Ocoñaña (Twenty Jaguars). One of the main texts is a Nahuatl gloss on the map of Macuilxochitl belonging to the RG:

yoqui yniy[n] imotenehua macuilsuchil ynpa[n]pa itechcopa tlatoani
teotzapotla[n] oquixexeloque tlali oquimaca inçeçe tlatohuani çeçe altepetl
ça yxquichi tlatoani nica maquilsuchitl quiپیا tlali ihua quasuchitl[y] yhua
chinamic manel teotitlan tlacochabaya [ni]ca ytlali macuilsuchi[tl] ypa[n]pa
icucac yohuaya[n] oconana tlatoani macuilsochitl tlali ytoca tzapatecatl coqui

¹⁴ After Lord 1 Grass had died the rights to the throne of Zaachila fell into the hands of the descendants of Lady 3 Alligator as eldest sister of Lord 6 Water and daughter of Lady 13 Serpent and Lord 11 Water. Through Lord 5 Rain (Lady 3 Alligator's son) and Lord 10 Alligator (her grandson) these rights belonged to Lord 8 Deer.

¹⁵ Alfonso Caso (1964:20-21:n.26) owned a watercolor copy of the Genealogy of Macuilxochitl (*Arbol Genialogico* [sic] de los Reyes Zapotecos) which Daniel F. Rubin de la Borbolla had given him. De la Borbolla in his turn had bought it from the last cacique of Macuilxochitl. In 1989 the personal archive of Caso was donated to the Instituto de Investigaciones Antropológicas of the Universidad Nacional Autónoma de México. This archive included the watercolor copy. In 1990 a color-reproduction of the Genealogy and Caso's notes and transcription were published. When the author wanted to investigate Caso's archive in August 1995 he was told that the copy was "stolen during an exhibition in some ministry". Due to the incredible bureaucracy and the clear opposition of the archive's supervisors it was impossible to investigate any Caso document. See the appendix for the police report on the disappearance of the manuscript.

pilla yua coqui piziatuo ihua çe civapoli ytoca yoci xonaçi palala ca nica
ca__ qui yeytin tlatohuani macuisuchitl

Whitcotton (1990:18) cites a translation by Paddock of the last part of this text:

"[...] long ago Ocoñaña the lord of the Macuilxochitl lands who in zapoteco is called Lord Pilla and Lord Piziatuo and a lady noble called Yoca Lady Palala here are the three lords of Macuilxochitl."

This translation offers the possibility for Whitcotton to interpret the Genealogy of Macuilxochitl as evidence for Mixtec military activity in the Valley of Oaxaca. However, Paddock is no nahuatlato and his translation is simply wrong.¹⁶ It is also important to note that Paddock made his translation in the context of his theory that Mixtecs did invade the Valley of Oaxaca. The translation given below is made by a Nahuatl speaker and the differences are clear:

Así de este modo ésto se llama Macuilxochitl. A causa y en relación del tlatoani de Teotzapotla dividieron la tierra. A cada tlatoani les dio un altepetl. El tlatoani de aquí de Macuilxochitl tiene toda la tierra y los linderos y los cercados; aún Teotitlan, Tlacochahuaya, es tierra de Macuilxochitl. A causa de que en tiempos antiguos el tlatoani de Macuilxochitl tomó la tierra, el llamado el zapoteca, Coqui Pilla (Señor 7/10 Rayo) y Coqui Piziatuo (Señor Águila Grande) y una mujer pilli llamada Xonaçi Palala (Señora 7/10 Buho). Aquí están los tres tlatoani de Macuilxochitl.¹⁷

¹⁶ The history of this translation is very instructive (Paddock 1982:351): it was originally made by Wigberto Jiménez Moreno 'while his lunch got cold one day in Cholula'. Xavier Noguez made an independent similar translation. However, Thelma Sullivan then 'resolved a problem nobody else had been able to cope with.' Jiménez Moreno's was probably a good translation considering he was known for his knowledge of Nahuatl. The problem 'resolved' by Sullivan was probably the problem of the word 'oconana'. The translation of *oconana* into *Ocoñaña* is particularly important because Whitecotton took it as evidence for Ocoñaña's presence in the Genealogy of Macuilxochitl and then as supporting evidence in his argumentation of Mixtec presence in the Etla Genealogy (1990:55-57). Finally, Byland and Pohl, thereafter, used this information to support their idea of *Ocoñaña*'s 'intricate web of political relationships' (1994:180, 184).

¹⁷ Crucial in this translation is the part about *oconana*: *ypampa* = a causa, *ycuac yohuaya* = cuando era tiempo de obscuridad (tiempo antiguo), *oconana* = tomó, *tlatoani macuilsuchitl* = tlatoani de Macuilsuchitl, *tlali* = la tierra. I want to thank Luis Reyes García for his translation of this text and Annette Veerman for her initial help with it. Moreover, the term *oconana* is not unusual in this context: *matlacti ihua se xihuil oconana posecio oquimoma quili coregidor Do bartolome osorio calero* = hace diez y un años tomó posesión que se le dió el corregidor Don Bartolome Osorio Calero (Carta de Bernardo Bautista de Quíotepec, 1664, Private Collection of Doña Celia Hernandez from Mexicali). I would like to thank Bas van Doesburg for this reference.



Detail of the Genealogy of Macuilochoitl (Courtesy Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin).



Detail of the Genealogy of Macuilxochitl (Courtesy Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin).

From this translation there is no reason to suppose that Lord 5 Reed 'Twenty Jaguars' was a conqueror of any town in the Valley of Oaxaca. What seems to be the case is that Macuixochitl was governed by the lord of Zaachila. At one point in time three Zapotec elites took over power in Macuixochitl. This take-over is represented in the Genealogy of Macuixochitl where a woman and two men are portrayed behind the twelfth couple only two generations before the Spanish conquest. Sadly enough their names are not given but it seems very likely they are Lords Pilla and Piziatuo and Lady Palala.

Other evidence, put forward by Whitecotton, of Ocoñaña's involvement in Zapotec history in the Valley of Oaxaca is a translation of Zapotec glosses on the Genealogy of Macuixochitl. Two glossed texts are related to one of the key scenes of the genealogy next to the ninth generation where the supposed Ocoñaña is shown standing behind lord Lengueça. The first text reads:

Alatii pichana pillo lengueça: concanenj quixicayo chichenj guelayee
gueche quiezo gueche yatachina nj. pana quixicayo chiquicaa guita peneyoo
nayoo domigo çilla domigo pilala ni. penjche xilaa quixicayo tiya nayoo
guita liipi toça yoo

The first part contains the name of the cacique and can be translated as 'Here you see lord Pillo (?) 4/8/11 Water'. Then follows 'he helped quixicayo make war on the village Huitzo and the village Mazaltepec' (Paddock, Rabin & Reeck 1982:377). The rest of the text is not translated except for *peneyoo nayoo...pilala* which is 'the defeated people domigo çilla domigo pilala'.¹⁸ So apparently Lord 4/8/11 Water of Macuixochitl helped *quixicayo* to conquer two villages. The key person here is this *quixicayo*. Whitecotton (1990:18) identifies this name as day name 5 Reed (conveniently the day name of Ocoñaña). This identification is based on the translation of *cayo* as 'five' and *quixi* as a contraction of *quij* - 'reed' or 'arrow shaft' and *xij* - superlative particle. Furthermore, *quixicayo* would resemble the Mixtec calendar name 5 Reed or *qhuiyo*.

However, Whitecotton's interpretation seems impossible since *cayo* does mean 'five', but only in non-calendrical context. Furthermore, in the Zapotec calendar system the numeral is placed before the day sign and not after as would be the case in Whitecotton's interpretation. *Quixi* is not mentioned as a calendrical sign in any historical source and *quij* or rather *guij* is only used as day 'reed' in combination

¹⁸ The last part of the text; *tiyana yoo guita liipi toça yoo*, might be translated as 'mantener [CV 258r, 392r] edificio [CV 150v] ... fixo [CV 197v, CV 12r, CA 102] edificar edificios [CV 150v]', which could be a reference to the establishment or founding of new buildings and therewith a new beginning.

with numerals 1 and 13 which tend to change the form of the day name (Cordova 1987b:204-212). So *quixicayo* cannot be translated as 5 Reed. A better translation seems to be 'Cayo Grass' as a personal name. According to Córdoba (1987:228), Messer (1978:50), and Zapotec informants in both the Valley of Oaxaca and the

Isthmus of Tehuantepec *quixi* means grass or weed.¹⁹ Furthermore, zapotec plant name structures consist of a general particle like 'yag' for tree or 'quixi' for weed followed by a nominative particle to distinguish the different sorts (Messer 1978)²⁰. Further investigation in the Zapotec region must identify this specific grass. The two defeated men can be identified as ? Alligator (Chijla) and 7/10 Owl.²¹

The second Zapotec glossed text identifies this lord 'Cayo Grass'. It reads:

quixicayo (Cayo Grass) cualanijza (6 Water) lechelani (his wife) xonaxi (lady) cachi (yellow, precious) copicha (sun) zaa (first born daughter) quialaquí (1 Reed/Wind)²² xijni (child) coquij (lord) cozio (Cociyo) coxanani (she gave birth) xonaxi (lady) quixepa (Corn Flower)

This text gives the names of a couple and a parental statement which is very common in Mixtec and Zapotec pictorials. It states that Lord 6 Water 'Cayo Grass' was married to Lady 1 Reed/Wind 'Precious Sun', first daughter of Lord 'Cociyo' and Lady 'Corn Flower'. While Whitecotton (1990:19) claims that this text refers to the relation between Lord 5 Reed 'Ocoñaña' and Lord 6 Water 'Colored Strips' it clearly refers only to the latter and his wife. Especially if we take into account the naming sequence in Zapotec documents; first a personal name followed by a day name (Whitecotton 1990:19-20). This sequence is followed strictly in the cited text.

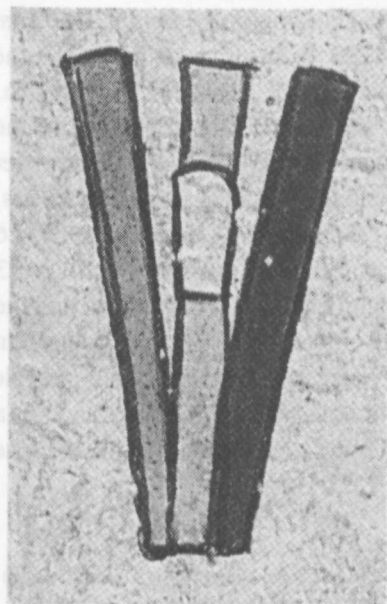
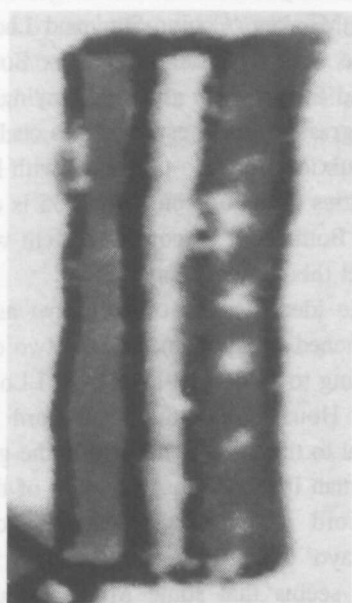
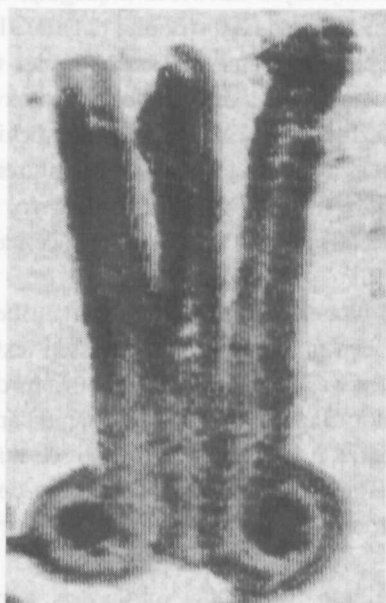
¹⁹ Other Zapotec dictionaries mention similar words for 'grass': Pickett (1988:35) hierba - *guixi* *ba*, Stubblefield (1991:172) pasto - *guixha*, Nellis (1983:289) hierba - *ixxi*, Junta Colombina (1893:220) yerba - *guixi*. I would like to thank Felipe Gonzalez, Rutelio Lorenzo Miguel, and Jorge Contreras for their patience during the translation of several Zapotec texts.

²⁰ Córdoba for example gives for Camalote - *Quixipètaa*, Yerva de salitral - *Quixicète*, Yerva alta que nace en cienagas - *Quixipàpe*, and Yervaçal - *Quixilipi* or *Quixicobani*.

²¹ Just before these names 'domigo' occurs. From the photos it is clear that this scene and the glosses were added to the manuscript at a later date. In colonial documents 'domigo' in relation to a person can only be read as 'Domingo'. Would it be possible that a Domingo ? Alligator and Domingo 7/10 Owl are mentioned here? If so these Spanish names must have been given to these men afterwards since we are dealing with pre-Spanish caciques.

The most important source on the Zapotec calendar is the document AGI Mexico 882 which contains ninety nine 17th and early 18th century Sierra Zapotec calendars. It shows an enormous variety in day names in different villages. This should warn us against too rigid a use of the calendar recorded by Córdoba. This document is an invaluable source not only for the identification of Zapotec day names but also for the study of Zapotec religious practices (see Alcina Franch 1993 and Oudijk 1994).

²² An alternative translation of this part would be *zaa* - comes from, *Quialaquí* - Tlaxiaco. It has not been possible yet to link the Zapotec name to either the Nahua or Mixtec name.



Personal name glyphs of Lord 6 Water.

Both 6 Water's and 1 Reed's personal names are given first and then their calendar name. Bodley 24-II confirms this marriage. Indeed Lady 1 Reed was a daughter of Lord 1 Monkey 'Cociyo-Sun' and Lady 5 Flint 'Rhomb-Sky' (Bodley 24-III). In both the Codex Nuttall and Codex Bodley the personal name of Lord 6 Water is 'Colored Strips'. The glyph portraying this name can very well be interpreted as a sort of grass or plant, especially so on Nuttall 35. In the Genealogy of Macuilxochitl Lord Cuixicayo is also portrayed with his personal name. A glyph that shows great similarities to the one on Nuttall 35 is drawn above the head of Lord 'Cuixicayo' 6 Water. Both seem to portray a stem with one leaf on each side.²³ Surely we can interpret this now as 'Cayo Grass'.

The identification of *cuixicayo* as Lord 6 Water 'Colored Strips' is further strengthened by the names of the two defeated men in the other cited glossed text. According to Selden 12-IV and 13-I Lord 6 Water was responsible for the deaths of Lord 7 House 'Eagle-Sun' and Lord 3 Alligator 'Jaguar-Sun'. Those names are identical to the ones mentioned in the glossed text.²⁴ It is also interesting to see that the woman in the tenth generation of the Genealogy of Macuilxochitl (i.e. the one after Lord 6 Water's appearance) comes from Zaachila, the town of Lord 'Cuixicayo' 6 Water.

It seems that some Mixtec groups came into the Valley of Oaxaca after principals from the Mixteca had married into the genealogy of Zaachila. The first marriage that supposedly took place around 1280 A.D. is most probably the marriage between Lord 5 Flower of Zaachila and Lady 4 Rabbit of Teozacualco. Their son, Lord 2 Dog, married Lady 6 Reed and became the first ruler of the fourth dynasty of Teozacualco in 1321 A.D. (Jansen 1989:83). Lady 3 Alligator, yet another Zaachila principal, married into the Tilantongo and Teozacualco dynasties, giving birth to the famous 'Mixtec' Lord 5 Reed 'Ocoñaña' of Teozacualco. Lord 6 Water 'Cayo Grass' was also married to a Tlaxiaco princess, through which Lord 3 Reed obtained the town of Cuilapan, causing a significant influx of Mixtecs into the Valley of Oaxaca. Lord 6 Water was apparently involved in dynastic matters in Macuilxochitl and after the death of Lord 6 Water and his uncle and possible successor Lord 1 Grass a dynastic crisis broke out because both the Tlaxiaco and (a branch of the) Zaachila dynasties claimed the throne of Zaachila. In the end the

²³ Messer (1978:50) describes 'grass' as follows: "The third life form category *giš* ("grass", *pasto*) denotes plants with a blade leaf versus broad leaf morphology. There are several types of "grasses" distinguished, often on the basis of inflorescence. *Giš* may also denote all small vegetation, with nearly indistinguishable leaves. Thus one can call the very small vegetative growth in one's maize field *giš*, describing the appearance of the field."

²⁴ The Codex Selden gives the names as 7 House because it is a Mixtec document and the third sign in the Mixtec calendrical system is 'House'. The Zapotecs seem to have used the sign 'Owl' for this particular day (See Urcid 1992).

Tlaxiaco dynasty put Lord 8 Deer on the throne of Zaachila. The later marriages with principals from the Almoloyas/Yanhuitlan region that are recorded in the RG's of Cuilapan and Zaachila cannot be confirmed by any pictorial manuscript because no such document is known from this particular region. A branch of the Zaachila dynasty continued to rule in Tehuantepec which is recorded in the historical sources as a flight from the conquering Mixtecs. Further research has to prove how much of this is true.

This explanation is conformable with the Zapotec name: *Quile* - stone (Cv 314v). *raye* - five (Cv 109). The *hala* particle is difficult to interpret but it might be a nominal particle to identify or determine the kind of stone of which Coriova vocabulary gives many (Cv 314v). While Whitecotton notes that *hala* can have up to five different meanings (serpent, worm, star, meat, fish) besides forming part of eight different day names (2, 5, 7, 10/Wind/ Reed), he is determined to identify it as day name 5 Reed to match Ocuilana's day name. In the process he ignores the twelve other meanings and Acuña's translation (1984:340) of the glossed text on the Mapa de Macuilxochitl which does not give any reason to presume 5 Reed Ocuilana's presence in this manuscript.

Taking this argument further Whitecotton suggests (1990:21) a subject-patron relationship between the Lineages of Macuilxochitl and Cuilapan through three

Appendix

Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia, Sobre sin volumen; Expo "Alfonso Caso, su obra patrimonio 1989-1950), 13 de Diciembre 1989

'...que la UNAM para conmemorar la donación del archivo del Doctor Alfonso Caso y la firma de dicha [sic] de dicho convento se realice la exposición denominada (ALFONSO CASO) su obra patrimonio de la Nación, en el interior del Palacio de Minería, siendo inaugurado el día 28 del mes de Noviembre (...) en que se retiraran aproximadamente 20 veinte documentos que se estaban exhibiendo en 6 seis vitrines, y en el día de hoy, el declarante se presentó al P. de M. a efecto de desmontar la exposición y trasladarla a la Universidad Nacional Autónoma de México y en la entrada se encontró al arquitecto Juan Carlos Aguilar Boreman (...) quien le indicó "fíjate unas Gente de la Secretaria estan grabando en las vitrinas, y uno de ellos se dió cuenta que falta un Códice" (...) notando que dentro de la sala se encontraban aproximadamente 5 ó 6 gentes con una camera de video, y con luces, percatandose que habian abierto una de las vitrinas, y habia sacado los documentos para filmarlos, por lo que el declarante, les indicó que no habia permiso para sacar los documentos de las vitrinas, que por favor los guardaran de inmediato y los dejaran como los habian encontrado, y una vez de que estas personas, dejaron todo en su lugar el declarante se percató que efectivamente hacia falta un documento el cual lleva por Titulo "Arbol Genealogico de los reyes Zapotecas" (...) que el documento que fue robado mide 3.00 tres metros de largo, por 20 veinte centimetros de ancho, aproximadamente, y que se encuentra realizado en papel y contiene el sistema de parentesco de los Reyes Zapotecas del proximadamente del año 700 setecientos u ochocientos, hasta el siglo 17 diecisiete, aproximadamente...

ZAPOTEC ELITE ETHNOHISTORY INDEED

Michel R. Oudijk
Research School CNWS
Leiden University

It seems necessary to give additional information and evidence against the identification of Quixicayo Cualanijza as Lord 5 Reed Ocoñaña since Whitecotton has based this identification on the presumed presence of several references to Mixtecs in Zapotec pictorials. Whitecotton has consequently built up an intricate web of propositions, assumptions and identifications. His identifications in one document are used as evidence in others and, of course, the danger of such a method is that if the first identification is weakened or even proven wrong his consequent web caves in. On the other hand, because this 'intricate web' now exists, it is necessary to reevaluate all the different elements in order to determine which part still stands and which part does not.

The very first identification of a Zapotec term in Whitecotton's Zapotec Elite Ethnohistory is illustrative of his method (1990:17-18) or rather a lack of it. In regard to the Genealogy of Macuixochitl Whitecotton refers to the *Relación Geográfica de Macuixochitl* of 1580 which gives the Zapotec name for this village as *Quiabelacayo*, which is transcribed by Whitecotton as *Quiabelagayo*. The authorities of Macuixochitl translated the Nahuatl name as 'village of five flowers' and immediately after give an explanation for the origin of the Zapotec name:

"Pusieronle este nombre los antiguos naturales, por cinco piedras grandes que estan sobre un cerro grande redondo que esta junto al pu[eb]lo."
(Acuña 1984:340)

This explanation is conformable with the Zapotec name: *Quie* - stone (Cv 314v), *cayo* - five (Cv 109). The *bela* particle is difficult to interpret but it might be a normative particle to identify or determine the kind of stone of which Cordova vocabulary gives many (Cv 314v). While Whitecotton notes that *bela* can have up to five different meanings (serpent, worm, star, meat, fish) besides forming part of eight different day names (2,5,7,10 Wind/ Reed), he is determined to identify it as day name 5 Reed to match Ocoñaña's day name. In the process he ignores the twelve other meanings and Acuña's translation (1984:340) of the glossed text on the Mapa de Macuixochitl, which does not give any reason to presume 5 Reed Ocoñaña's presence in this manuscript.

Taking this argument further Whitecotton suggests (1990:21) a subject-patron relationship between the lineages of Macuixochitl and Cuilapan through three

marriages taking place in generations IX, XI, and XII of the genealogy. The rulers of Macuilxochitl married with women from *queve tanipela xaquiatoo* (IX and XI) and *xaquiatoo*. Paddock, Rabin and Reeck (1982:379) considered *queve* a mistake by the author of the document and interpreted it as *queche* = village (Cv 332v). However, the Genealogía de Quiaviní, a newly discovered genealogy¹, suggests another alternative interpretation. The manuscript from Quiaviní shows three variations of this same word: *queve*, *quehue*, and *quehui*. This sequence could be interpreted as the word for palace given by Córdova as *quihui* (Cv 298). The position of these terms, before a place name, in the Quiaviní genealogy suggest that these palaces should be read as 'estancia' or 'sujeto'. Consequently it would mean that the women in generation IX and XI came from a subject town 'Hill of the Serpent/Star/Fish' (belonging to) *xaquiatoo*. Based on the list of place names in Torralba (1800:59r-60r) Whitecotton identifies this town as Cuilapa which has the Zapotec name *Xaaguietoo*. This identification fits very well considering that Lord 6 Water had direct relationships with Cuilapan and from the moment he got involved in matters in Macuilxochitl, its five subsequent rulers married with women from *Tanipela* of Cuilapan, *Zaachila*, *Tanipela* of Cuilapan, Cuilapan itself, and *Zaachila*. This is a pattern very well known from the Mixtecan towns of Tilantongo, Teozacualco, Tlaxiaco, and Achiutla and can be considered as nation-building through marital ties. On the other hand, considering the genealogy is from Macuilxochitl it seems very well possible to read the gloss as 'great Teotitlan' (Ca 25 on *-tao*, Torralba 1800:59r-60v on *Xaaguia*) which is a neighboring village of Macuilxochitl. So *Tanipela* might very well be a subject town of Teotitlan.

Whether *xaquiatoo* is Cuilapan or Teotitlan does not really matter at this moment because here it is only considered a sign of nation building. It does not matter if this is done through marital ties with either village, but that it is done is of importance. However, Whitecotton sees ethnic implications of marital ties with the elite from Cuilapan since 'the Mixtecs married to the Zapotec elite of Zaachila' (1990:21). It is very much the question if the pre-hispanic and early colonial indigenous groups, or at least the elite, saw themselves as Mixtec, Zapotec, Mixe, Cuicatec, etc. The village seems to have been a more important source of identity as can be clearly read from the Relaciones Geográficas where in answer to the question with whom they had war invariably the answer is a village and not a people or group. So Zaachila had a good relationship with the village of Macuilxochitl and maybe the village of Teozacualco but were in war with the village of Tlaxiaco. Whitecotton applies a similar method to the interpretation of a place name gloss in the Etlá Genealogy (1990:55-57). On folio 5 a gloss in a tecpan reads *yoho*

¹ See the Oudijk's contribution below.

gueyoque, while folio 4 contains a similar scene reading *yoho quiyoqui*². The suggestion is made that this may be *quhoquij* which would be a calendar name meaning 2-, 3-, 4-, 5-, or 9 Reed or Wind. This identification is apparently based on the Mixtec name *huiyo* for calendar name 'reed' and the occasional appearance of the numeral prefix *quuo-* or *quho-* in calendars from the Sierra Zapoteca. However, the inclusion of a Mixtec word in a Zapotec phrase is simply inadmissible. There is no evidence in the historical record of such usage. Furthermore, *quuo-* or *quho-* are very rarely used in the Sierra Zapotec calendars and if so only as renderings of *quio-* which means '3'. Whitecotton's (1990:22) earlier interpretation of *Coque Cehuiyo* as a rendering of *qhuiyo*, Mixtec 5 Deer, can be dismissed on the same grounds.

In his discussion of the Yale Genealogy Whitecotton suggests a relation between the Yale Genealogy and Codex Selden. According to this suggestion the Yale Genealogy contains the famous Jaltepec rulers Lady 6 Monkey 'War-Quechequemiti' and Lord 11-Wind 'Bloody Tiger' of 'Hill of the Red and White Bundle' as the founders of the Iztepec lineage and their descendants. Because Lady 6 Monkey's descendants are represented in the Codex Selden, Whitecotton claims a relation between the Selden and the Yale manuscript. The most important argument against this connection is his selection of calendar days, incorrect identification of these same days, and a misinterpretation of the pictorial conventions of representation. The first problem is the identification of the day name *-loo* of Lady 6 Monkey's presumed Zapotec name *hualoo*. While Whitecotton at first strangely identifies this day name as 'wind' (1990:80) he chooses to translate it in the following page as 'monkey' or 'buzzard'. While the 20th Zapotec day name has also the root *-loo*, Whitecotton translates *hualoo* as '6 or 9 Monkey' or '6 or 9 Buzzard' only to drop the second translation soon after without any explanation why. From the Zapotec calendar file³ *hua-* can safely be translated as '6' since on 398 records it is only used three times as '9' and that is in Córdova's calendar.

If we turn to Lady *Hualoo*'s husband there are other misinterpretations. Lord *Pechetene* apparently comes from a town represented on the Yale-right where another genealogy is shown.⁴ An important aspect of this particular genealogy is

² *Yoho quiyoqui* seems to be followed by another letter, but it is not possible to read it from Whitecotton's figure 3.7 (1990:75), and Gómez de Orozco's notes (1978:1-11) do not make any notice of this particular gloss.

³ I have made a file consisting of twenty-five Sierra Zapotec calendars and Cordova's calendar from the Valley of Oaxaca. In the coming years I hope to be able to put all the ninety-nine Sierra Zapotec calendars into this file in order to obtain a reasonably good source for comparison of calendar days. Tables 1-3 are products of this file.

⁴ That *Pechetene* comes from this other town is indicated by foot prints. This aspect was overlooked by Whitecotton but not by Barbara Mundy (1987).

that, contrary to that on Yale-left, its members don't carry the title of *coqui* and therefore cannot be interpreted as 'great lords' but as elites of a lower rank. This is confirmed by the titles of the colonial caciques; those on Yale-left all carry the title of 'Don' while those on Yale-right don't have a title at all and seem to be associated with principales rather than paramount rulers. It is not clear what Lord *Pechetene's* relationship is to the town of Yale-right, but it is certain he goes to the town of Yale-left to originate a new dynasty of *coquis* or 'great lords' with Lady *Hualoo*. However, the Codex Selden 8 and Codex Bodley 34-36 make very clear that Lord 11 Wind is from a lineage of 'great lords' and that after he married Lady 6 Monkey he ruled in the town 'Red and White Bundle' from which he originated. So he didn't leave his town to found a dynasty somewhere else. Furthermore, Whitecotton considers 'Red and White Bundle' related to an individual on Yale-right who is identified by him as a 'Xipe'. Although this identification is tentative, the connection between 'Xipe' and 'Red and White Bundle' is not justified. Although the terms 'Xipe Bundle' and 'Red and White Bundle' are interchangeable, we cannot assign any qualities of the Xipe cult to 'Red and White Bundle', because we don't know if pre-hispanic people associated 'Red and White Bundle' with Xipe at all. We have to remember that 'Xipe Bundle' is a name given to this glyph by modern researchers (Caso 1960)⁵

In regard to the identification of Lady 6 Monkey descendants Whitecotton proceeds in a similar vein: *yachila* is indeed 1 Alligator but Whitecotton interprets his son's name *huelachi* as 5 Lizard by equating it to *pelachi*. First it has to be observed that *lachi* is either 'lizard' or 'jaguar', and second, that *hue-* cannot simply be equated to *pe-*. In the Sierra Zapoteca *gue-* is a numeral prefix meaning '13', while *gueo-* is sometimes used for '2' or '3', but it is never used to designate '5'. Even if Whitecotton's manner of interpretation is followed (substituting *hue-* for *pe-*), 12 days from Cordova's day list can be identified as *pelachi* (Table 1), so why select 5 Lizard? To top it all off Whitecotton identifies *yaquij* as '3 Reed' which is simply a mistranslation since this clearly is '1 Reed' (Table 2 and 3). More importantly however is the fact that these descendants are represented on Yale-right and not above the founding couple Lord *Pechetene* and Lady *Hualoo*. Whitecotton explains this anomaly by noting that a *yachila* (Yale-left) is mentioned above this couple and again as first person on Yale-right, but the individual on Yale-left is called *lachila* (4/11 Alligator) and he is not a *coqui* on Yale-right nor are his son

⁵ Byland and Pohl (1996:25-26) have briefly noted Whitecotton's proposal that Red and White Bundle is Santa Cruz Ixtepec and give additional reasons to link it to 'Hill of Flints'. This argument is based on the reading of Ixtepec as Itztepec (from *itztli* - obsidiana, Siméon 1996:211) which would translate as 'Hill of Flints'. However, Ixtepec can also be translated as 'Hill of the Face or Eye' from *ixtli* - faz, rostro, por ext. ojo (Siméon 1996:231). This interpretation seems particularly fit because of the exact same meaning of the Zapotec name *quialoo* - hill of the face or eye (Cv 72, 195, 289, 364).

huelachi and grandson *yaguij*. If they were lords of 'Town of Red and White Bundle' they would have been represented as *coquis* for sure. Furthermore, who are the descendants of Lady *Hualoo* and Lord *Pechetene* on Yale-left?

In the end very few of Whitecotton's arguments hold.

Record	Yale	Day name	Day name	Record
1	11-3	XIII	Yoloy	1
2	11-3	XIII	Quioia	2
3	11-3	XIII	Quioia	3
4	11-3	XIII	Quioia	4
5	11-3	XIII	Quioia	5
6	11-3	XIII	Quioia	6
7	11-3	XIII	Quioia	7
8	11-3	XIII	Quioia	8
9	11-3	XIII	Quioia	9
10	11-3	XIII	Quioia	10
11	11-3	XIII	Quioia	11
12	11-3	XIII	Quioia	12
13	11-3	XIII	Quioia	13
14	11-3	XIII	Quioia	14
15	11-3	XIII	Quioia	15
16	11-3	XIII	Quioia	16
17	11-3	XIII	Quioia	17
18	11-3	XIII	Quioia	18
19	11-3	XIII	Quioia	19
20	11-3	XIII	Quioia	20

Record	Trecena	Day	Day name	Calendar
1	10-7	IV	Pillachi	100
2	12-11	XIV	Pillaache	100
3	14-5	XIV	Pelaache	100
4	15-2	IV	Pelachi	100
5	18-3	IV	Pillache	100
6	19-10	IV	Pillachi	100
7	20-7	XIV	Pillaache	100
8	4-5	IV	Peolache	100
9	5-2	XIV	Pelache	100
10	6-9	XIV	Pillache	100
11	8-3	XIV	Pellache	100
12	9-10	XIV	Pillaache	100

Day name *pelachi*

Record	Trecena	Day	Day name	Calendar
1	11-3	XIII	Yeolaa	
2	11-3	XIII	Quiolaa	1
3	11-3	XIII	Quiolao	2
4	11-3	XIII	Quiolobia	3
5	11-3	XIII	Quiolaa	27
6	11-3	XIII	Queollana	29
7	11-3	XIII	Gueolaa	31
8	11-3	XIII	Quiolaha	36
9	11-3	XIII	Yeolaa	39
10	11-3	XIII	Lachi	42
11	11-3	XIII	Gueolana	45
12	11-3	XIII	Quiolaa	51
13	11-3	XIII	Gueolana	62
14	11-3	XIII	Quiolah	81
15	11-3	XIII	Quiollaha	85
16	11-3	XIII	Yeholaa	88
17	11-3	XIII	Yeolaa	90
18	11-3	XIII	Yeollahha	91
19	11-3	XIII	Yohola	96
20	11-3	XIII	Peolaa	100

Day name 3 Reed

Record	Trecena	Day	Day name	Calendar
1	5-1	XIII	Yague	
2	5-1	XIII	Yagheq	1
3	5-1	XIII	Yagquie	2
4	5-1	XIII	Yaghe	3
5	5-1	XIII	Yagqueg	27
6	5-1	XIII	Yagque	29
7	5-1	XIII	Yaghee	31
8	5-1	XIII	Yaghe	36
9	5-1	XIII	Yagqui	39
10	5-1	XIII	Yagque	42
11	5-1	XIII	Yagquee	45
12	5-1	XIII	Yaghe	51
13	5-1	XIII	Yagquez	62
14	5-1	XIII	Yaggee	81
15	5-1	XIII	Yagqueez	85
16	5-1	XIII	Yeagqueg	88
17	5-1	XIII	Yagquie	90
18	5-1	XIII	Yagquee	91
19	5-1	XIII	Yaggce	96
20	5-1	XIII	Quiaguij	100

Day name 1 Reed

EL LIENZO DE TECCIZTLAN Y TEQUATEPEC:
UN DOCUMENTO HISTORICO-CARTOGRAFICO
DE LA CHONTALPA DE OAXACA.

Peter C. Kröfges
Universidad de Hamburgo

Introducción

En el sureste de Oaxaca, extendiéndose por las montañas de la Sierra Madre del Sur y las calientes tierras bajas de la costa del Pacífico, se ubica la Chontalpa de Oaxaca. La 'tierra de los extranjeros', como los nahuas habían llamado ésta región cuando llegaron los invasores españoles, había mantenido una peculiaridad cultural y lingüística durante mucho tiempo que aparentemente causó extrañeza, primero en el pensamiento de los nahuas y luego de los españoles. Aportados por el difícil acceso a la montañosa parte septentrional de la Chontalpa, los habitantes de esta zona resistieron varios intentos de sumisión y de indoctrinación en tiempos prehispánicos y en la época colonial. Desde el punto de vista de cronistas y oficiales españoles, los habitantes eran 'barbaros', que no conocían ni casas ni un sistema de gobernación u otros testigos de civilización (Burgoa 1989:277).

Esta impresión estereotipizada ha sobrevivido en descripciones etnográficas del presente siglo (véase por ejemplo Basauri 1940:235 f.; Mendieta y Nuñez 1957; Olmsted 1969; Turner & Turner 1971:334). Esto se debe en gran parte al hecho de que hasta la fecha no se han encontrado e identificado fuentes autóctonas de una cultura chontal. Arqueológicamente, los datos obtenidos en los pocos recorridos de superficie (Brockington & Long 1974) no posibilitaron una identificación arqueológica de la cultura chontal prehispánica (véase Zárate Morán 1992; Bartolomé & Barabas 1992). No se han encontrado datos firmes que nos pudieran informar, cuándo los chontales llegaron a su actual ubicación. La etnohistoria hasta la fecha sólo ha podido estudiar la situación colonial con documentos limitados a informaciones estadísticas y anónimas. Los lingüistas todavía no están de acuerdo como clasificar los dos dialectos de los chontales serranos y costeros, el tequistlateco y el huamelulteco (la mayoría de ellos supone una afiliación del Chontal al ramo del Hokan; véase Waterhouse 1962; 1967; Turner & Turner 1971). En fin, para la historia cultural de esta zona, el término nahuatl de 'tierra de extranjero' todavía parece ser significativo. En cuanto a expresiones autóctonas, su investigación aún no ha podido superar el nivel de repetir algunos detalles del inmenso cuerpo de las tradiciones orales, sin algún acercamiento sistemático (Martínez Gracida 1910; Basauri 1940; Bartolomé & Barabas 1992).

Este trabajo va dirigido a re-examinar un documento pictográfico, el llamado 'Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec' (LTT). Partiendo de identificarlo como procedente de la Chontalpa autóctona y mostrando un sistema de comunicación

autóctono, pretende evaluar su valor informativo para la etnohistoria de ésta área cultural. Lejos de presumir de poder dar un estudio exhaustivo en este trabajo, aquí se presentan sólo algunos de los resultados obtenidos en la tesis de maestría del autor. Muchos de las conclusiones resultan ser nuevas dudas, nuevos problemas, pero sí revelan una imagen algo más diferenciada.

El lienzo motivo de estudio, se encuentra actualmente ubicado en el Museo Nacional de Antropología e Historia, México D. F., registrado bajo la clave 35-115. El documento ha sido nombrado 'Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec' o también 'Lienzo de Astata' por John B. Glass, quien ha publicado las dos únicas descripciones de este documento. Según Glass (1964:172; Glass & Robertson 1975:200-201), se trata de un documento histórico-cartográfico del siglo XVI, que muestra los linderos de un pueblo, pero que carece de un glifo central, que pudiera indicar de cual pueblo se trata (véase figura 2). Tomando en cuenta la totalidad de glifos de lugares, ríos, lagunas y otros fenómenos geográficos, el autor del presente trabajo ha intentado identificar al pueblo central y ha argumentado que el LTT muestra el señorío prehispánico de Huamelula, un pueblo situado en la Chontalpa Baja. Además, el autor ha mostrado que el texto pictográfico original ha sido modificado por la adición de otros glifos y ha discutido los problemas interpretativos de la contradicción cartográfica así resultante.

Aspectos Físicos del Documento

El documento consiste en un tejido rectangular de aproximadamente 280 por 170 centímetros. Glass describe el material como 'tela' (1964:172, Glass & Robertson 1975:201). Probablemente se refiere al algodón. Sobre este tejido están pintados unos glifos de lugares, ríos, animales, plantas y figuras humanas, que muestran los colores negro, rojo, azul, verde, amarillo y naranja. Estos colores aún no se han sometido a exámenes químicos para conocer las sustancias usadas. Se observan unos pedazos de papel pegados a la superficie que muestran glosas completas o fragmentadas de tinta marrón oscura. Estas glosas consisten en nombres toponímicos o de personas en nahuatl, que acompañan las figuras respectivas. Las letras corresponden a la escritura europea del siglo XVI.

Aparte de varias glosas perdidas, el lienzo no ha sufrido tantos daños, a pesar de que hay algunos agujeros en el tejido y algunos pocos glifos están borrados. Actualmente se conserva al LTT doblado en una caja, y según las huellas en la superficie, parece que se ha conservado por mucho tiempo doblado.

Antecedentes de Estudios Sobre el LTT

Existen dos descripciones publicadas del LTT, breves y no muy sistemáticas por John B. Glass (Glass 1964:172; Glass & Robertson 1975:200-201).¹ En ellos, Glass reúne los escasos datos de la historia del manuscrito. Según él, el documento se había guardado en el pueblo de Santiago Astata, donde fué fotografiado por Teobert Maler al principio del siglo XX.² En 1959 fué registrado en el Museo Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, sin título, bajo la clave 35-115. Aparentemente fué obtenido por un señor de apellido Larrazabal en la primera mitad del siglo XX.

Glass ha clasificado al LTT como un documento histórico-cartográfico por su aparente contenido pictográfico, y lo ha datado en el siglo XVI, probablemente por sus rasgos de dibujo y sus características paleográficas. En sus descripciones, Glass transcribe dos glosas de lugares, *Tecciztlan* y *Tequatepec* y el nombre de una de las figuras, *chicomemazatecuhtli*. Pero Glass no logró identificar al pueblo central del lienzo:

"Aunque el lienzo tiene la forma típica de los mapas que muestran los linderos e historia de un pueblo, carece de un jeroglifo central que nos pudiera indicar el pueblo de que se trata." (Glass 1964: 172).

Así el lienzo llegó a recibir un título que se refiere a lugares periféricos - pero no correspondiendo a su mensaje central.

Breve Descripción del Contenido

Tomando el LTT como documento cartográfico, se nota una orientación fija que resulta por la posición de las figuras humanas. Entonces la orilla del mar queda abajo. Glass identificó dos glifos de lugares y sus glosas, *tecciztlan* y *tequatepec*, como los actuales Magdalena Tequisistlán y Santo Domingo Tehuantepec en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Partiendo de ésta identificación, con la ubicación de los dos pueblos en relación al Océano Pacífico conocida, se observa que el LTT es un mapa orientado aproximadamente hacia el norte.

El territorio central está demarcado en el LTT por una línea, que conecta a 21 glifos toponímicos. Este límite encierra un territorio casi rectangular, que abarca seis glifos toponímicos, cada uno de ellos acompañado por glifos de figuras humanas, casas o plantas. Aproximadamente en el eje central se observan dos glifos de edificios grandes. Probablemente se trata del centro de poder, en el caso del edificio

¹ En el "Catálogo de Codices del Museo", Glass presenta una buena reproducción fotográfica en blanco y negro del LTT. A base de ésta fueron hechos los dibujos del presente trabajo.

² Según Glass, éstas fotografías se encuentran en el Peabody Museum, Cambridge, Mass., EEUU (Glass 1964:172).

superior, por las figuras vestidas con ropas suntuosas y del centro religioso, en el caso del edificio inferior, por la cruz en el interior.

Los cuatro lugares en la izquierda poseen glosas o al menos restos de glosas. Enfrente de cada lugar se ve una figura sentada, vestida solo con un taparrabo. En la parte noreste se observa un grupo de figuras, unas traen armas, otras cautivos. Parece que se trata de una confrontación bélica recién terminada. La zona costera al sur del territorio está ilustrada por representaciones de lagunas, plantas y animales terrestres y acuáticos.

Alrededor del límite territorial hay diez glifos toponímicos, aparentemente se trata de poblaciones vecinas del territorio central.

En la esquina superior derecha se nota que el glifo de *tequatepec* fue borrado y que otro glifo, el de un pájaro sobre un cerro, fue sobrepuesto. Ésta situación también se observa más abajo, donde un glifo cubre parte del glifo de *maçantla*, 'lugar de venado', y de su glosa correspondiente. También se nota una situación similar con el río que cruza otros dibujos en varias ocasiones para llegar diagonalmente al extremo suroeste del lienzo.

Todo esto indica que el LTT consta de dos textos pictográficos: el primer texto contiene la compleja representación de un señorío, de su territorio, de la genealogía del lugar central y de datos económicos e históricos. El segundo texto fue añadido algún tiempo después, modificando así el concepto cartográfico del original (figuras 1 y 2).

Procedimiento Analítico

Para realizar un análisis iconográfico sistemático y exhaustivo, se requiere de instrumentos adecuados. El autor del presente trabajo los desarrolló y explico detalladamente en su tesis de maestría. Aquí serán descritos brevemente. Basados en los trabajos cartológico-semióticos de Ulrich Freitag (1971) y Hansgeorg Schlichtmann (1979; 1985), fueron planeadas unas categorías analíticas que corresponden a las relaciones entre signos pictográficos y sus sujetos respectivos, o sea las relaciones semánticas, y a las relaciones espaciales de los signos en un documento histórico-cartográfico, o sea las relaciones sintácticas.

En cuanto a la relación semántica, Schlichtmann distinguió entre un signo mínimo, que es la unidad gráfica que no puede ser reducida sin perder su valor semántico, y un signo máximo, compuesta por una cantidad indefinida de signos mínimos, hasta abarcar la totalidad de los elementos de un texto (Schlichtmann 1985:25 f.). A cada uno de ambos signos corresponde un código con el cual está conectado a su mensaje. Schlichtmann distingue entre un código denotivo, cuando se trata de una representación mimética de un fenómeno geográfico, y un código connotivo, cuando se trata de una representación simbólica de tal

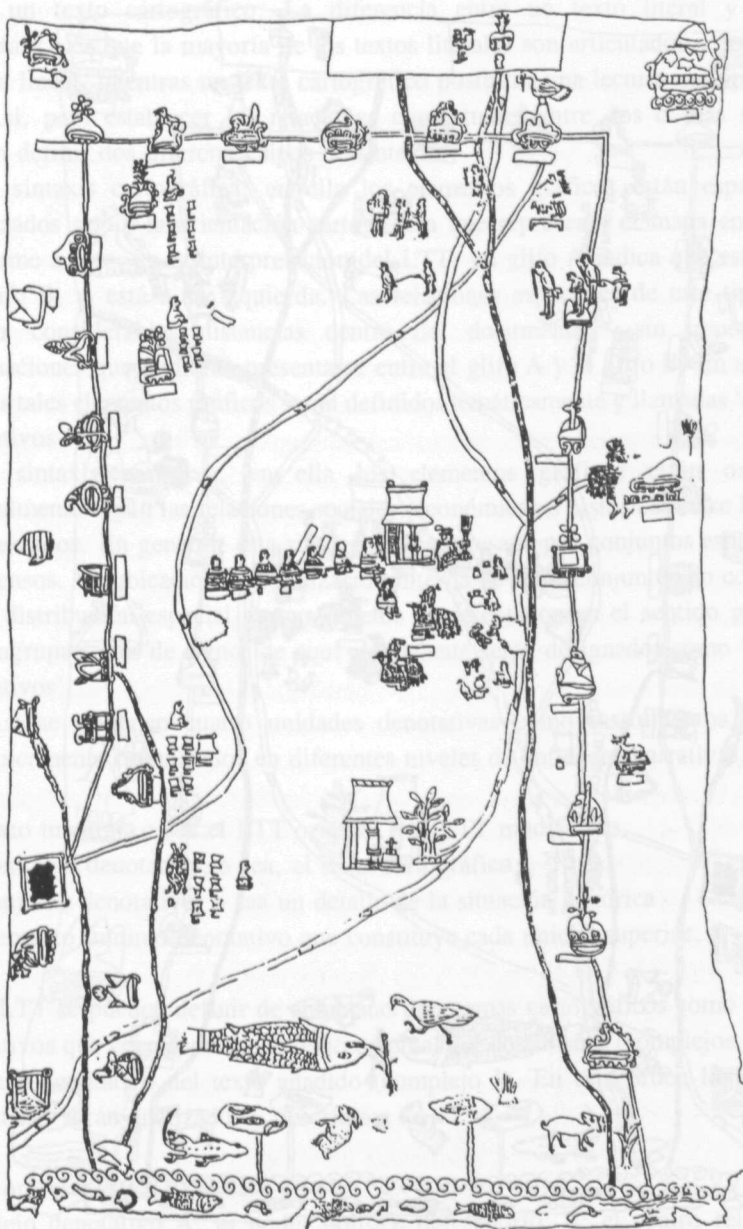


Fig. 1 Reconstrucción de la versión original del Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec (LTT 1) (dibujo del autor).

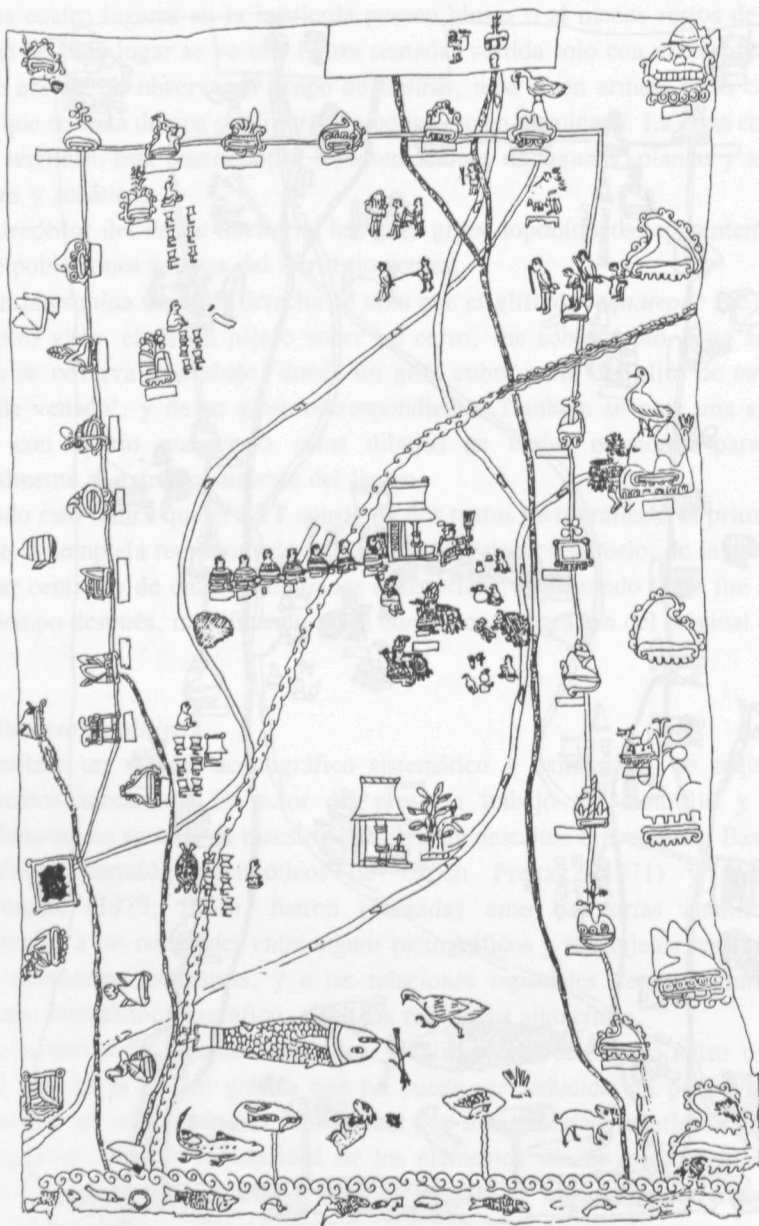


Fig. 2 Copia del modificado Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec (dibujo del autor). fenómeno (Schlichtmann 1979:87).

El cartógrafo Harley mostró en varios artículos la textualidad de mapas u otros documentos cartográficos (Harley 1988; 1989). y así también el LTT será entendido como un texto cartográfico. La diferencia entre un texto literal y un texto cartográfico es que la mayoría de los textos literales son articulados y recibidos de manera lineal, mientras un texto cartográfico posibilita una lectura múltiple.

Así, para establecer las relaciones contextuales entre dos o más signos, se pueden definir dos diferentes tipos de sintaxis:

1. La sintaxis cartográfica; en ella los elementos gráficos están espacialmente organizados según la orientación cartográfica que representa el mapa en cuestión. Conforme a esto, en la interpretación del LTT, un glifo A indica que está al oeste del glifo B, si está a su izquierda. Las relaciones espaciales de este tipo pueden abarcar considerables distancias dentro del documento - sin importar otras informaciones que pudieran presentarse entre el glifo A y el glifo B. En el presente análisis tales elementos gráficos serán definidos temáticamente y llamadas 'complejos denotativos'.

2. la sintaxis narrativa; en ella los elementos gráficos están organizados espacialmente según las relaciones sociales, económicas o históricas entre los objetos representados. En general, ésta sintaxis está expresada por conjuntos espacialmente más densos. La ubicación u organización interna de estos conjuntos no corresponde a una distribución espacial de sus objetos representados en el sentido geográfico. Tales agrupaciones de signos de aquí en adelante serán designados como 'conjuntos denotativos'.

Así se obtienen cuatro unidades denotativas como instrumentos analíticos, jerárquicamente organizados en diferentes niveles de entidades narrativas:

- el texto integral, o sea el LTT original o el LTT modificado,
- el complejo denotativo, o sea, el tema cartográfico,
- el conjunto denotativo, o sea un detalle de la situación histórica
- el elemento mínimo denotativo que constituye cada unidad superior.

En el LTT se pueden definir de antemano diez temas cartográficos como complejos denotativos que corresponden al texto original del documento (complejos A-I), y un complejo denotativo del texto añadido (complejo J). En este orden los complejos denotativos serán analizados y descritos:

Texto original (LTT 1):

Complejo denotativo A: el poder político del señorío; B: el centro religioso del señorío; C: la tributación de los pueblos subordinados del señorío; D: los pueblos subordinados del señorío; E: el límite territorial del señorío; F: los fenómenos

naturales del señorío; G: los pueblos vecinos del señorío; H: los caminos del señorío; I: el conflicto en el noreste del señorío

Texto añadido:

complejo denotativo J: dibujos añadidos

El Texto Original (LTT 1)

Complejo denotativo A: el poder político del señorío

Esta unidad consiste en el glifo de lugar en forma de una casa y once figuras alrededor de ésta. La única figura en frente del edificio está vestida a la europea, como indica el gorro en su cabeza. Lleva en su mano un objeto que puede ser interpretado como una insignia del poder político. Estos atributos indican de que se trata de un señor indígena, o cacique, de la época colonial. El hecho de que lleva ropa como un europeo indica que se trata de un hombre ya bautizado y aculturado.

En contradicción a la opinión de Glass, el edificio sí contiene un indicador logográfico que da el nombre del pueblo del que se trata. Este indicador consiste en la elaborada columna dentro del edificio. El dibujante enfatizó su forma circular, desviándose así de los cánones indígenas.

En el diccionario de Molina aparece una expresión nahuatl, *quammimilli*, que traduce Molina como 'pilar de madera o palo rollizo' (Molina 1970:85).³ Esta expresión recuerda a una forma antigua del nombre de Huamelula, la cual usó Peter Gerhard para su reconstrucción de la situación territorial de Nueva España:

"El hecho de que algunas comunidades chontales (Astatlan, Huamimillolan, Mazatlan) hayan sido escogidas como centros de encomienda después de la conquista podría indicar que tenían cierto predominio en la época prehispánica." (Gerhard 1986:126).

Así, Huamelula es una forma corrupta de *Quaumimillolan*, o sea, 'lugar de la columna redonda'. A base de este indicio etimológico se puede identificar el pueblo central del LTT como el actual San Pedro Huamelula, a pocos kilómetros de la costa Pacífica en la Chontalpa Baja.

A la izquierda del glifo de lugar hay un conjunto de siete hombres sentados en línea, todos conectados por un cordón que termina en la figura de una mujer debajo del glifo toponímico. Las figuras llevan trajes indígenas de diferentes colores y

³ Maarten Jansen observó la semejanza entre el glifo del LTT y un glifo de una casa con una columna, que aparece en el Codex Egerton. Gracias a ésta observación se pudo identificar a Huamelula por el indicio etimológico. Entonces la traducción del topónimo de Huamelula que ofreció Martínez Grácida (1883) como "lugar del camino de los bledos", no se puede aceptar.

diseños. Todas estaban acompañadas por glosas de nombres personales, pero no se han conservado completamente. De izquierda a derecha se obtiene la siguiente transcripción de los nombres conservados:

figura 1: (...)cuixtecutli	cuix(in)-tecutli	señor (...) milano
figura 2: cuau(...)	quau(tli)-(...)	aguilar (...)
figura 3: (...)tecutli	(...)-tecutli	señor (...)
figura 4: chimeomemaçatecutli	chicome-maça(tl)-tecutli	señor siete venado
figura 5: a(...)elitechitl	a(...)eli-tecutli	señor (...)
figura 6: sin glosa	----	----
figura 7: sin glosa	----	----
figura 8: sin glosa	----	----

Hay una noción nahuatl que expresa la conexión de individuos por un cordón para denotar la descendencia genealógica de una familia, *tlacamecayotl* (Molina 1970:115 v.: 'abolorio de linaje o de generación'). Así se puede sugerir de que se trate de la genealogía del cacique colonial de Huamelula.

El séptimo hombre de la fila destaca de los demás antepasados por la misma insignia de poder que tiene el cacique. Parece que tenía el poder señorial en los últimos años de la época prehispánica. La mujer tendría que ser su hija si se supone que el cordón del ombligo entre ella y el séptimo hombre tiene el mismo valor semántico como entre los demás hombre de la fila.

Debajo de ésta genealogía se observa un conjunto de dos figuras con trajes y armas de guerreros prehispánicos. La figura inferior está acompañada por la glosa *yeymanatl*. Se ignora el significado de *manatl*; *yey* quiere decir 'tres' en nahuatl - o a lo mejor derive de *huey*, que significa 'antiguo' o 'viejo'.

No queda claro que relación tienen estos dos individuos con dicha dinastía. Pero la mujer es la figura clave porque conecta dos secuencias dinásticas: posiblemente los guerreros estaban relacionados a la mujer, aunque no están conectados con ella. Podría ser interpretada como la hermana del primer cacique colonial, mientras los dos guerreros quedarían integrados a la dinastía local por matrimonio del guerrero superior con esta mujer.

La segunda hipótesis sería que la mujer es la esposa del cacique colonial, mientras los guerreros son los antepasados de él. Entonces el cacique colonial obtiene la legitimación de gobernar en Huamelula porque el padre de su esposa era el último cacique prehispánico del cacicazgo, mientras los antepasados del cacique colonial muestran el poder militar de su dinastía. La tercera posibilidad de suponer que la mujer es la madre del cacique colonial, y el guerrero superior su padre.

De todos modos este complejo denotativo contiene un mensaje central para el autor del LTT: El cacique colonial no sólo se muestra como el heredero legítimo de

las insignias de gobierno sino también en relación a una supuesta dinastía de guerreros, que no tienen su origen en aquella región, como será indicado más adelante. Todo este complejo denotativo indica la continuación directa del poder señorial de Huamelula. Empieza a narrar de los más remotos ancestros y termina en la representación del primer cacique colonial.

El Archivo General de la Nación de México (AGN) cuenta con un documento administrativo del año 1543 (Ramo de Mercedes, vol. 1, exp. 280), que menciona a un cierto 'don fransisco, cacique de este pueblo'. Se trata de la única mención conocida de un cacique de Huamelula en el siglo XVI. Así resultan dos alternativas para identificar a la figura representada como cacique colonial en el LTT: o bien es el susodicho don Francisco, o se trata de un cacique anterior, es decir antes de 1543. Porque si fuese un cacique posterior de don Francisco, el penúltimo personaje de la genealogía debería estar representado también en traje de europeo. Por esto se puede colocar la fecha de redacción del LTT entre 1528 (año de la sumisión definitiva de la Chontalpa de la Costa) y 1543, si se trata de un cacique anterior de don Francisco. Si se trata de don Francisco mismo, es más amplio el lapso de tiempo en que cae la fecha de redacción, pues se ignora cuándo don Francisco llegó al poder y cuándo lo dejó de tener.

Complejo denotativo B: El centro religioso del señorío

Al sur del centro político de Huamelula se encuentra el glifo de un edificio, también con una columna redonda, pero hay una pequeña cruz dentro del glifo. Se lo puede interpretar como la iglesia católica de Huamelula, porque tiene el mismo indicador logográfico como el glifo del centro político. Junto a este glifo se encuentra un árbol, tal vez indicando la localidad precisa de la iglesia.

Este conjunto enfatiza el cambio ideológico en el señorío de Huamelula entre tiempos prehispánicos y la época colonial. Según Whitecotton, quién ha estudiado la historia colonial en el Valle de Oaxaca (Whitecotton 1977:185), los antiguos señores o sus sucesores tenían que cumplir con dos condiciones para obtener los privilegios de un cacicazgo: Primero, tenían que reconocer públicamente su conversión a la cristianidad, y segundo, tenían que mostrar su descendencia directa de un señor prehispánico (*tlatoani* en nahuatl). Con las informaciones del LTT hasta aquí descritas, el cacique representado en el lienzo, y el probable autor del documento, cumplió con estas condiciones.

Complejo denotativo C: la tributación de los pueblos subordinados del señorío

Este conjunto se compone de los cuatro hombres sentados enfrente del centro de poder y los respectivos artículos, que están entregando. Estos artículos parecen ser sobre todo recursos naturales de alimentación, como aves y plantas, pero también hay jarras, cuyo contenido se ignora, y posiblemente la representación del colorante

del caracol (púrpura).⁴ Los cuatro hombres llevan taparrabos y sólo uno de ellos destaca individualmente por su copete en la frente. Este rasgo individual se encuentra también en otros dos complejos denotativos de figuras, por lo cual se puede sospechar que se trata del mismo individuo en varias ocasiones.

La representación de la entrega de artículos recuerda a una representación similar en el lienzo de Guevea, copias A y B, (véase Seler 1908) y se puede suponer que se trata por los súbditos de la familia señorial. Pero se ignora si consiste en tributos frecuentes o si es una única entrega, pues faltan signos respectivos. Probablemente estos artículos eran demandados por el centro político del señorío de los pueblos subordinados. Tales pueblos quedan en el siguiente complejo denotativo.

Complejo denotativo D: los pueblos subordinados del señorío

Cuatro glifos toponímicos están situados en una línea norte-sur al oeste de Huamelula. Cada glifo va acompañado por una figura sentada y una agrupación de pequeñas casas. Cada conjunto tiene una glosa transmitiendo el nombre del lugar en caracteres latinos, aunque sea muy fragmentada. Sigue la descripción de cada conjunto de arriba (norte) abajo (sur). Primero se da la transcripción de la glosa, luego la descripción iconográfica y la identificación con un asentamiento actual o histórico:

mextepec. El glifo enseña una planta parecida al maguey. Esto indica que *mex* podría ser una derivación de *metl*, maguey, como en *mexicalli*. En la actualidad se encuentra un pueblo llamado Santa Lucia Mecaltepec, que posiblemente está denotado por éste glifo toponímico (véase el mapa 1). Seis casas acompañan a éste glifo, indicando probablemente el número de barrios de este pueblo - y no la cantidad total de edificios del lugar.

içanpotitla. Se trata del nombre corrupto de Zapotitlan. El glifo consta de una planta con frutas rojas. Hay un pueblo llamado Santa Maria Zapotitlan, aproximadamente a siete kilómetros hacia el sureste del pueblo de Mecaltepec. La figura humana asociada a este glifo está acompañada por una glosa destruida que lee: *tlatoanitep(...)*. Supuestamente se trata de un nombre o título personal de esta figura.

piltzintepetl. El glifo es una representación de un cerro. Carece de indicadores logográficos que corresponderían a su nombre nahuatl de la glosa correspondiente. Del grupo de casas que acompañan al glifo, destaca una casa por su tamaño mayor y su elaboración, pero se ignora su sentido.

⁴ Este colorante fue usado para teñir tela. Su uso en la Chontalpa de la Costa lo documentó detalladamente Covarrubias (1946: 253-254).

En la actualidad no existe ningún pueblo en la Chontalpa con tal nombre, pero el AGN cuenta con dos documentos que se refieren a un tal *Pilzintepc* del siglo XVI (AGN, Ramo de Indios, Vol. 5, Exp 818; Vol. 5, Exp. 823), tal como un dato de la Suma de Visitas de c. 1550 (PNE I:472). Posiblemente Pilzintepc fue borrado durante una de las congregaciones alrededor de 1600.

a(...). El glifo consiste en una tortuga, así que es muy probable que se trata del pueblo de Ayutla o el actual Morro Ayuta, pues ayotl es el nombre nahuatl para tortuga. Seis casas acompañan este conjunto.

Estos cuatro pueblos eran sujetos de Huamelula, como se puede suponer por la representación de las mismas figuras sentadas enfrente de cada lugar y enfrente de los señores prehispánicos de Huamelula, a quienes entregan artículos de tributo. Un indicio de esta misma identidad es el mencionado copete de la primera figura desde arriba entregando tributo y de la figura que acompaña el glifo de *mextepc*. En ambos casos se trata de la figura superior de cada grupo, y tal vez el dibujante quiso subrayar de esta manera que eran personas históricas e individuales. Ésta hipótesis queda reforzada por la glosa de la figura que acompaña el glifo de *içanpotitla*.

Así, el LTT da documentación de lo que Huamelula recibió de sus pueblos sujetos de tributo en la época prehispánica - o por lo menos, de lo que los señores de Huamelula esperaban de sus súbditos. Posiblemente el primer cacique colonial de Huamelula quiso hacer saber lo que sus antepasados lograron obtener en tiempos prehispánicos, con el fin de que se le concedieran privilegios adecuados para su cacicazgo hereditario.

La identificación de los cuatro sujetos de Huamelula en el LTT no corresponde con los datos obtenidos de los documentos del AGN. Peter Gerhard, en su intento de reconstruir la situación territorial-política de Huamelula para el siglo XVI, dice:

"Guamelula debe haber tenido asentamientos dependientes en el siglo XVI, pero no tenemos ninguna lista de ellos, pues una relación de c. 1580 ha desaparecido (...). Alotepec, Ecatepec, Tilzapotitlan (Zapotitlan) y Tlacolula, que podrían haber sido sujetos de Guamelula, eran pueblos en el siglo XVIII." (Gerhard 1986:129).

No obstante, un documento del siglo XVI (AGN, Ramo de Indios, Vol. 4, Exp. 827) reporta los excesivos servicios que pidió Huamelula de los pueblos sujetos de Ecatepec, Pijutla y Elotepec. Aparentemente ninguno de estos tres pueblos se encuentra en el LTT. ¿Como se explicaría esta diferencia? Se pueden discutir cuatro hipótesis:

1. La diferencia se debe al cambio territorial-político que causó la conquista española y la consecutiva administración novohispana. Entonces el LTT enseña el señorío de

Huamelula como estaba en la época prehispánica, mientras el documento del AGN habla de Huamelula como cabecera colonial, a la cual los españoles asignaron los pueblos mencionados, que antes no estaban sometidos por Huamelula.

2. La diferencia se debe al hecho que los tributos para un cacicazgo no eran necesariamente pagados por las estancias de una cabecera colonial. Entonces se puede sospechar que haya habido una diferencia administrativa y política entre lo que era un pueblo sometido a un cacicazgo y lo que era una estancia de una unidad administrativa como un corregimiento.

3. La diferencia se debe a cambios administrativos durante la época colonial temprana. Consecuentemente, los pueblos mencionados en el LTT eran sujetos durante la época prehispánica, tal como durante las primeras décadas de los tiempos coloniales, pero que posteriormente fueron separados de su cabecera y sustituidos por otros.

4. La diferencia se debe al hecho de que las tres mencionadas comunidades del documento del AGN no eran las únicas estancias de Huamelula, pero sí las únicas que se quejaron de las demandas excesivas. Esto significaría que la lista del LTT no sea completa. Por otro lado no parece probable que el autor del LTT sería tan modesto para correr el riesgo de perder importantes privilegios por falta de argumentos.

Para resolver éste problema interpretativo y decidir cuáles de las hipótesis serían las más probables, hace falta el estudio intensivo y exhaustivo de documentos administrativos de la época colonial temprana.

Complejo denotativo E: el límite territorial del señorío

Este complejo consiste de 24 glifos toponímicos que están alineados casi paralelamente a los bordes del lienzo. Juntos con la línea que conecta la mayoría de estos glifos, delimitan el territorio señorial hacia el oeste, el norte y el este. El límite meridional es la costa del Pacífico. Diez y nueve de los 24 glifos aún tienen glosas o por lo menos restos de glosas.

Sigue aquí una lista de transcripciones de su contenido toponímico, pero cabe añadir que ninguna de éstas demarcaciones ha podido ser localizada en los mapas topográficos del INEGI. A lo mejor los habitantes de ésta zona de la Chontalpa conocen todavía los nombres de los cerros, llanos u otros lugares. Por esto se añade una traducción de cada topónimo nahuatl al español.⁵ La siguiente lista va contraria al sentido del reloj, empezando en el extremo sureste.⁶

⁵ Las traducciones son mas bien tentativas, basadas en los vocabularios de Molina (1970) y Siméon (1977). Posiblemente estos lugares tienen topónimos en el idioma chontal, cuyo sentido corresponda a lo del contenido de la palabra nahuatl.

⁶ Se pone (...) en el caso de que no se identifica la cantidad de letras ilegibles o faltantes, y se pone un rayón cuando se trata de sólo una letra ilegible.

Límite oriental:

Chichibaquauhtepec	cerro del arbol que amamanta
cenquauixtlavatl	llano de los razimos de frutas
zonpaltepetli	cerro del zompancle
panchtepetli	cerro del malhojo
tepeatliztac	agua blanca de la sierra
x(...)quit-tepetli	cerro de ...(?)
sin glosa	---

Límite septentrional

ycuitlapa(...)	detrás de ...(?)
ycuitlapa yoha(...)	detrás de ...(?)
ycuitlapan(...)	detrás de ...(?)
ycuitlapa-mixtepec	detrás del cerro de nube
ycpanc totoltep(...)	encima del cerro de guajolote
-uchiyotepetli	cerro donde abundan las flores (?)

Límite occidental

tlaxtlatepec	cerro de ...(?)
xibuitepe--	cerro de la hierba o cerro de la turquesa
--cha--chitepetl	cerro de ...(?)
amilpan	en la tierra de regadío
tlachpan---tepec	cerro (...) barrido (?)
tlachpan(...)	lugar (...) barrido (?)
ixanteanti	muro de ladrillos (?)
sin glosa	---
sin glosa	---
sin glosa	---
sin glosa	---

Los últimos cuatro topónimos en el extremo suroeste no están conectados por la línea que marca el límite territorial. Están junto a un río, el cual quizá tiene la función de una frontera. Algunos de los glifos toponímicos representan claramente el contenido logográfico, comparándolo con el contenido de sus respectivas glosas. En muchos casos, sin embargo, estos glifos corresponden en su dibujo a lo que se percibiría como una representación mimética de algún fenómeno natural, sea un animal o una planta, mientras las glosas respectivas muestran una lectura distinta. Por esto surgen dudas de la lengua en la cual se basan los glifos logográficos. ¿Se trata del náhuatl, el idioma usado para las glosas? ¿O se trata de una transcripción de nombres en lengua chontal?

Complejo denotativo F: los fenómenos naturales del señorío

Este complejo consiste de elementos gráficos que representan fenómenos naturales como ríos, lagunas, y el mar del sur, *de animales acuáticos y terrestres, como ejemplares de la vegetación de la zona costera de la Chontalpa. Los transcurso de los cuatro ríos del LTT 1 fueron comparados con los que enseñan los mapas topográficos del INEGI de ésta región. Así se identificó a estos cuatro ríos como los siguientes causes actuales (de izquierda a derecha): el Río de Chacalapa, el Río Ayuta, y el Río Huamelula. Ese último recibe agua en la parte septentrional del LTT por el Río Gavilán. Las lagunas del LTT son, consecuentemente, la Laguna Rosario (izquierda) y la Laguna Grande (derecha), a pocos kilómetros de Huamelula (véase el mapa 1).

En el mar y en las lagunas hay varias especies de la fauna acuática. En la tierra se observa una iguana, un venado, algún tipo de pajar y otro tipo de mamífero. Destaca la representación de un pez de enorme tamaño, que está en la tierra, boca abajo, lamiendo una planta. Este conjunto puede ser entendido como un indicador de la pesca y su gran importancia para ésta zona. El lamer la planta podría representar una técnica de pesca, que se basa en el uso de plantas tóxicas (barbasco) para matar o paralizar a los peces en el agua. Esta técnica está documentada para la época colonial en la zona Mixe (véase Esparza 1994: 19). Hoy en día los pescadores de esta zona recuerdan aún de esta técnica, pero ya no se usa.

Complejo denotativo G: los pueblos vecinos del señorío

Diez glifos toponímicos se encuentran alrededor del límite territorial del señorío de Huamelula. Solamente tres de estos glifos todavía tienen glosas completas, dos glifos tienen fragmentos de glosas, y cinco carecen de glosas. Se pudo identificar cuatro lugares del LTT como asentamientos actuales con cierta seguridad, y dos, que no tienen glosas, se identificaron tentativamente. En el sentido del reloj sigue la transcripción de los nombres de lugares, empezando en el extremo suroeste:

zona occidental	zona septentrional	zona oriental
sin glosa	xilotep(...)	tequatepec
sin glosa	sin glosa	maçantla
sin glosa	tecciztlan	
sin glosa		
(...)tepec		

Los lugares de *tequatepec* y de *tecciztlan* ya fueron identificados por Glass como los actuales poblaciones de Santo Domingo Tehuantepec y Magdalena Tequisistlan (véase Glass 1964:172; Glass & Robertson 1975:201). Maçantla parece ser la forma corrupta para el actual Morro Mazatán al este de Huamelula, rumbo a Tehuantepec.

xilotep(...) supuestamente corresponde al pueblo de San Lorenzo Jilotepequillo, a unos 30 kilómetros, aproximadamente, de la costa del Pacífico (véase el mapa 1).

Tentativamente, se podría averiguar el nombre del segundo lugar de abajo en la zona occidental, aunque carece de la glosa. El glifo consta de unas flores sobre un cerro. La lectura correspondiente en nahuatl sería *suchitepec* o *xochitepec*. Existe un pueblo de tal nombre al noroeste de Ayuta, que hoy en día se llama Xadani, un nombre zapoteco. De ésta población existe una relación geográfica de c. 1580, bajo el título de 'Relación de Suchitepec' (Acuña 1984:55-72). La ubicación de éste glifo dentro de la sintaxis cartográfica del LTT 1 apoya ésta interpretación (véase el mapa 1).

Entre *xilotep(ec)* y *Tecciztlan* se ubica un glifo toponímico como parte de un conjunto denotativo más complejo. Está rodeado por una línea rectangular que abarca además la figura de un cargador con su carga de pescado en la espalda, y una cabeza humana debajo del glifo toponímico. El glifo consiste de una base redonda y una planta encima, pero se ignora el contenido logográfico. Los únicos pueblos actuales que se encuentran entre Jilotepequillo y Tequisistlan son San Miguel Ecatepec y Asunción Tlacolulita, los cuales distan entre sí cinco kilómetros aproximadamente.

Los documentos comprendidos por González de Cossio (1952) en el 'Libro de las Tasaciones' revelan la estrecha relación comunal entre ambos pueblos en el siglo XVI. Según dos de estos (LT 192.1; 193.2) los nombres de Ecatepec y Tlacolula se refieren al mismo pueblo. Otros documentos expresan la estrecha vinculación política con Huamelula:

"Tlacuylula (sic). Este pueblo es cabecera por sí y sujeto a Guamelula" (PNE I:758). "Tlacolula (...) los indios del pueblo de Tacolula (sic) (...) que (...) andan con el partido de Guamelula (...)." (LT:194).

La última cita revela cierta ambigüedad de la posición política de Tlacolula que posiblemente se refleja también en el LTT 1. Expresa su propio dominio territorial por la línea limítrofe, pero los caminos que hasta allí llegan indican una estrecha relación de carácter económico, basado en el comercio del pescado. Por la ubicación geográfica, una identificación como el de este territorio como lo de Tlacolula/Ecatepec podría ser razonable, aunque queda especulativo, porque el glifo toponímico no muestra indicaciones logográficas para afirmar tal interpretación.

Otro problema interpretativo es la relación entre Huamelula y Tehuantepec como está representada en el LTT 1. A la izquierda del borroso glifo de *tequatepec* se ve una figura de traje de guerrero prehispánico. Está representado en una postura de acercamiento o de enfrentamiento hacia el señorío de Huamelula. Del glifo de *tequatepec* sale un camino hacia el oeste, y las huellas de pie indican la dirección

del movimiento. Acerca de la relación entre este personaje de Tehuantepec y el señorío de Huamelula, se pueden considerar dos posibilidades de interpretación: o bien se trata de una relación hostil entre Huamelula y Tehuantepec o la relación entre ambos es de conexión política.

Si la primera hipótesis fuera correcta, y el guerrero de Tehuantepec representara una amenaza militar, ésta información contradiría la declaración de un documento escrito del siglo XVII, citado por varios investigadores (Basauri 1940:234; Turner & Turner 1971:336 ff.; Bartolomé & Barabas 1992:21 ff.), de que hubiera habido una división política entre los Chontales Serranos que estaban en estado de guerra con los Zapotecos, y los Chontales Costeños, que tenían una alianza con los Zapotecos. Geográficamente, Huamelula pertenece al último partido. Si la segunda hipótesis fuera correcta, quedaría por precisar el carácter de la relación entre Huamelula y Tehuantepec, el centro político de los Zapotecos Istmeños. Una posibilidad sería tal 'alianza', de la cual habla el documento. Otra posibilidad fue considerada por Maarten Jansen (comunicación personal), quien llamó la atención sobre la semejanza entre los atributos del guerrero de Tehuantepec y del guerrero inferior del complejo del centro de poder de Huamelula. Ambos tienen tocados muy parecidos que representan la cabeza de un ave. Posiblemente se trata del mismo individuo histórico, *yey manatl*, que venía de Tehuantepec para fundar una dinastía en Huamelula. Esta hipótesis podría verse en el contexto de un hecho histórico, que mencionan Bartolomé y Barabas, según la cual los Zapotecos establecieron bastiones militares contra los Chontales Serranos:

"Los ancianos recuerdan que algunas localidades, como Quiechapa y Tlacolulita, entre otras, fueron fundadas por los zapotecas para impedir la expansión de los chontales sobre la ruta comercial que llevaba hacia el Istmo de Tehuantepec." (Bartolomé & Barabas 1992:6).

En el LTT se observa que el camino de Tehuantepec se divide para llegar hacia el territorio que ha sido identificado tentativamente como Ecatepec/Tlacolula. Así se puede imaginar que las fundaciones de tales bastiones enclaves zapotecas dentro de la Chontalpa tendrían una representación pictográfica, tal como en el LTT.

Por otro lado, Roberto Zarate Morán (arqueólogo del CRO- INAH y originario de Tlacolulita) rechazó ésta consideración, y supone que las enclaves zapotecas ya existían cuando llegaron los chontales a ésta región (comunicación personal, febrero 1997). Así, la interpretación de la relación entre Huamelula y Tehuantepec queda a nivel especulativo, hasta que haya más fuentes etnohistóricas disponibles.

Complejo denotativo H: los caminos del señorío

Un sistema de comunicación cruza por el señorío de Huamelula y conecta varios glifos de lugares. Un camino conecta dos glifos toponímicos del límite territorial del

señorío, y las huellas de pie indican una sola dirección. El otro camino parte del glifo de *tequatepec* dividiéndose dos veces para llegar al territorio vecino al norte del señorío y a la iglesia de Huamelula en el centro, y finalmente llega al margen del lienzo en el extremo oeste. Cabe dudar si se trata de caminos en el sentido de rutas establecidas o si se trata de movimientos determinados, en el sentido de eventos históricos. Sería cuestión de encontrar información secundaria sobre las rutas de esta región, sean datos arqueológicos o fuentes escritas.

Complejo denotativo I: el conflicto en el noreste del señorío

Este complejo consiste de once figuras humanas en el noroeste del territorio. Cuatro de estos hombres aparecen como cautivos, con sus manos atadas. Otro hombre lleva un mamífero en su espalda, destacando de las demás figuras por su representación en perspectiva (tres cuartos de atrás) a la manera europea. La persona que más se distingue por su traje elaborado y sus armas es la única que muestra restos de una glosa que contiene el nombre o título de este personaje: *xocotlatoani*. Obviamente se trata de un señor indígena con rango de un líder.

Resulta muy difícil entender esta escena, pues no está claro si se trata de un evento prehispánico o colonial. Se ignora la relación entre Huamelula y el dicho *xocotlatoani*, si este último era un enemigo de Huamelula, y si los cautivos eran gente de algún lugar vecino de Huamelula, supuestamente del noroeste del territorio de Huamelula.

Esta escena pudo haber ocurrido en tiempos prehispánicos, entonces se representó en el LTT probablemente para enfatizar el poder del señorío de Huamelula en aquellos tiempos. O si se supone que fue un conflicto durante la época colonial, sería más probable que Huamelula quiso presentarse como víctima de una agresión por parte de afuera, de algún pueblo colindante.

Si se observa una de las figuras que llevan un cautivo, se nota el mismo copete que marca a otras dos figuras, la una entregando tributo y la otra representando el pueblo de *mextepec*. Pues parece que aquí está representada la misma persona por tercera vez, regresando de un enfrentamiento exitoso. Por esto, los que llevan cautivos podrían ser identificados como integrantes del señorío de Huamelula.

El Texto Modificado (LTT 2)

Complejo denotativo J: dibujos añadidos

El texto modificado se integra por el texto original, que ha sido descrito antes, y los dibujos añadidos, formando otro conjunto denotativo que se va a describir aquí (véase figura 2). Este conjunto consiste de seis glifos toponímicos alineados

paralelamente al margen derecho del lienzo, y un río, que cruza diagonalmente por todo el lienzo para terminar en el mar, en el suroeste del LTT.

Los glifos toponímicos no fueron pintados a colores, sino que se ve nada más que sus contornos de línea negra. Algunos de ellos ni siquiera parecen terminados. Estilísticamente, se distinguen claramente de los glifos del texto original. Y como tapan a los glifos originales, se ve muy bien que fueron añadidos algún tiempo después al texto original. Ningún glifo añadido tiene una glosa. Sigue una descripción de estos glifos añadidos de arriba a abajo:

El primer glifo es una representación típica de uncumbre doblada o encorvada. Esto no es necesariamente un indicador logográfico, porque tres de los glifos tienen esta forma.

El siguiente glifo consta de un pájaro encima de un cerro. Este glifo fue interpretado por Glass (Glass & Robertson 1975:201) como *Aztatepec*, suponiendo que se trata del pueblo de Santiago Astata cerca de la costa Pacífica. Este glifo tapa los restos borrados del glifo de *tequatepec*, por lo cual Glass asignó la glosa al glifo sobrepuesto (ibid.). Debajo de este hay otro glifo de un cerro seguido por un glifo con una larga planta sobre unas rocas. Su base no fue terminada por el dibujante. Sus hojas cubren parte del glifo de *maçantla*.

Los dos glifos toponímicos restantes carecen de indicadores logográficos, pues son meros signos típicos de cerros. Resulta difícil de atribuir estos glifos a lugares geográficos. Primero, no está claro si se trata de poblaciones o de puntos topográficos. Segundo, cuatro de los seis glifos no muestran componentes logográficos indicativos, como para advertir su valor fonético. Si el glifo del ave encima del cerro verdaderamente denota el pueblo de Astata, como sugiere Glass, sería probable que los demás glifos también indiquen poblaciones. Pero de Astata se sabe que su ubicación en las primeras décadas de la época colonial era muy cerca de las lagunas y de la orilla del mar, como indica un mapa acuarelado del año 1579 (AGN, Ramo de Tierras, Vol. 2679, exp. 14, fs. 15). En el LTT, sin embargo, este glifo aparece a gran distancia de la costa, con dos glifos o lugares en medio, así que no parece tan probable que verdaderamente se trata del asentamiento original de Astata.

Para complicar más ésta situación, se observa que el río que va diagonalmente por el lienzo, implica una relación cartográfica ilógica: este río cruza otro río en el texto original, pero en la realidad geográfica tal fenómeno hidrográfico no se ha documentado. Entonces se puede sospechar que este río y los glifos añadidos siguen una sintaxis cartográfica muy distinta de la sintaxis del texto original.

En fin, la interpretación del texto modificado se ve confrontada con obstáculos graves de lectura - tanto en cuanto al contenido logográfico de los glifos toponímicos como en cuanto a la organización cartográfica en relación a la sintaxis original. Queda por preguntar quién hizo la modificación y por cuales razones. La respuesta

hubiera sido mas fácil si se habría logrado identificar los glifos añadidos. Así queda por proponer algunas consideraciones acerca del contexto histórico de tal modificación del LTT.

1. El contexto pragmático de la modificación se encuentra en la propia comunidad de Huamelula, igual que en el texto original. Entonces la modificación sería entendible como una actualización del contenido cartográfico, conforme a cambios territoriales producidos durante los siguientes años de la época colonial. Llama la atención que el dibujante no se molestó en dibujar encima de la representación genealógica, o sea de los antepasados del primer cacique colonial de Huamelula - sólo para modificar la información geográfica. Esto podría indicar que para asuntos comunales de Huamelula ya no valía tanto el punto de vista de la familia de los señores naturales, sino que las decisiones políticas y su respectiva documentación caía en las manos de gente menos enlazada a la élite aristócrata.

2. El contexto pragmático de la modificación se sitúa en el cambio de posesión del LTT. Obviamente el LTT pasó de Huamelula a Astatá en algún momento desconocido. Posiblemente la modificación se debe a este cambio, que seguramente produjo una reacción de los de Astatá por la obvia omisión de Astatá en el texto original. Consecuentemente se puede imaginar que esto los motivó a modificarla según sus propios intereses políticos. En este contexto la identificación del cerro del Pájaro como el pueblo de Astatá tendría cierta lógica - aunque produce ciertas distorsiones cartográficas. Pero para falsificar una de las posibilidades interpretativas faltan más datos de la historia colonial de la Chontalpa Baja.

Conclusión

El documento histórico-cartográfico llamado Lienzo de Tecciztlan y Tequatepec muestra ser una valiosa fuente de información para la etnohistoria de la Chontalpa de Oaxaca. Un análisis estratigráfico reveló que su contenido pictográfico se compone de dos textos sobrepuestos, o sea un texto original y un texto añadido. En El texto original contiene información acerca del señorío prehispánico de Huamelula. La representación del centro de poder informa de la descendencia del primer cacique cristianizado, quien probablemente mando a hacer este lienzo. Este autor puede ser identificado como don Francisco, mencionado en un documento de 1542, o como algún antepasado de él. Tanto con este contenido genealógico como con la representación de una iglesia cristiana el autor cumple con las necesidades para obtener el cacicazgo de Huamelula. Los límites territoriales y los pueblos de Mecatepec, Zapotitlan, Piltzintepec y Ayuta, sujetos de Huamelula, dan una impresión del tamaño reclamado por el cacique. La detallada representación de las clases de artículos de tributo de cada pueblo va acompañada por la cuenta del número de casas que componen cada pueblo. Estos datos son complementados por

una elaborada narración acerca los recursos naturales, y su aprovechamiento económico. La narración histórica se limita a mencionar una constelación específica entre Tehuantepec y Huamelula, pero el carácter preciso de ésta relación no es clara. Lamentablemente se ignora también la identidad del líder militar *xocotlatoni* y la procedencia de los cautivos, traídos por los guerreros de los pueblos dependientes de Huamelula.

Este texto original fue modificado por la añadidura de seis glifos de lugares y de un río, los cuales ya no siguen a la sintáxis cartográfica original del LTT, y no muestran indicadores toponímicos suficientes para lograr su localización geográfica.

Con todas estas dudas que han quedado, el LTT revela nuevos datos de los cuales la etnohistoria de la Chontalpa oaxaqueña carecía. La imagen estereotípica de los Chontales prehispánicos que hasta ahora ha prevalecido, fue formada por cronistas como Burgoa y otros españoles durante la época colonial. Ellos declararon la poca civilización de los chontales en el momento de contacto. Esta imagen se ha conservado en las publicaciones del siglo XX, aunque otros autores proponen una visión más diferenciada - sin tener la base necesaria de fuentes adecuadas (Bartolomé & Barabas 1992; Gerhard 1986).

El LTT sostiene éstas sospechas porque narra explícitamente de un señorío chontal prehispánico, con rasgos de una cierta complejidad cultural, social y política. Aunque no se ha logrado verificar las declaraciones del LTT como hechos históricos, al menos tales conceptos sociales sí parecen haber existido en esta región. El LTT ahora puede servir como punto de partida para futuras investigaciones más profundas sobre el pasado chontal, abarcando datos arqueológicos, documentos administrativos, y el estudio sistemático de los topónimos chontales y tradiciones orales. Posiblemente con tales estudios se pueden llenar algunos huecos del entendimiento - tanto de este lienzo, como de la historia de la Chontalpa de Oaxaca.

MONTE ALBAN Y ZAACHILA EN LOS CODICES MIXTECOS

Maarten Jansen

Universidad de Leiden

A fines del siglo XIX el maestro mixteco Abraham Castellanos describió las ruinas de Monte Albán, la famosa metrópoli zapoteca de la época clásica, y registró como el nombre zapoteco del sitio: *Danni Dipàa*, 'Cerro Fortificado'. No se sabe con certeza de dónde se deriva el nombre 'Monte Albán'. En la época del maestro Abraham Castellanos ya se había perdido la memoria. Se ha especulado que el nombre proviene de un apellido español o de Monte Albano, un monte sagrado cerca de Roma. Hasta se ha sugerido, con mucha fantasía, que el sitio fuera un asentamiento quiché, llamado Mukinsahchan.

Parece más probable que Monte Albán pertenece a la categoría de topónimos americanos establecidos en la época colonial temprana que fueron tomados de los llamados libros de caballerías medievales (como *Amadís de Gaula* etc.), tan populares entre los conquistadores. En esos textos Monte Albán es el sitio del castillo de Reynaldo, uno de los más famosos caballeros legendarios de las epopeyas sobre la época carolingia. Un ejemplo famoso de tales topónimos míticos europeos es California, que recibió su nombre por la isla de la reina Calafia en las *Sergas de Esplandián*.¹

Es posible, pero no demostrado, que se le dió el nombre de 'Monte Albán' al sitio arqueológico por cierta semejanza fonética con el término zapoteco *Danni Dipàa*, 'Cerro Fortificado' o *Danni Baan*, 'Monte Sagrado' (Cruz 1946:157-164), pero de todas maneras no fue la traducción directa de algún topónimo indígena, sino un nombre netamente español, europeo. Como tal refleja una disyunción colonial: quienes dieron este nombre al cerro, no tomaron en cuenta su importancia en épocas anteriores, sino que lo vieron como un sitio vacío de significado.

Efectivamente en el siglo XVI, cuando llegaron los conquistadores españoles, la metrópoli clásica ya estaba convertida en ruinas. El lugar quedaba dentro del territorio controlado por los mixtecos de Cuilapan y Xoxocotlán. En cuanto a su papel como capital zapoteca, había sido reemplazado por Zaachila. Pero aunque ya no era un centro político, los artefactos encontrados y un muro construido a un lado de la plaza principal demuestran que sí hubo actividad humana. Durante todo el Postclásico (\pm 900 - 1521 d.C.), es decir en el periodo después de su abandono a fines del Clásico y antes de la Conquista española, Monte Albán sí parece haber tenido todavía alguna importancia religiosa, como un recuerdo tardío de su antigua

¹ Para un resumen de las propuestas anteriores, véanse Vázquez (1931:19) y Whitecotton (1977:37). Sobre la importancia de los libros de caballerías nos habla Leonard (1953).

gloria e importancia. El elemento más llamativo es el reuso de las tumbas clásicas para entierros postclásicos, siendo el ejemplo más famoso el de la Tumba 7 (Caso 1969).

Disponemos de una información histórica extraordinaria para la época postclásica por los códices pictóricos mixtecos, que registran las genealogías y los hechos de los gobernantes de los señoríos mixtecos colindantes con Monte Albán. Aquí nos proponemos rastrear posibles referencias a Monte Albán en aquellos manuscritos.

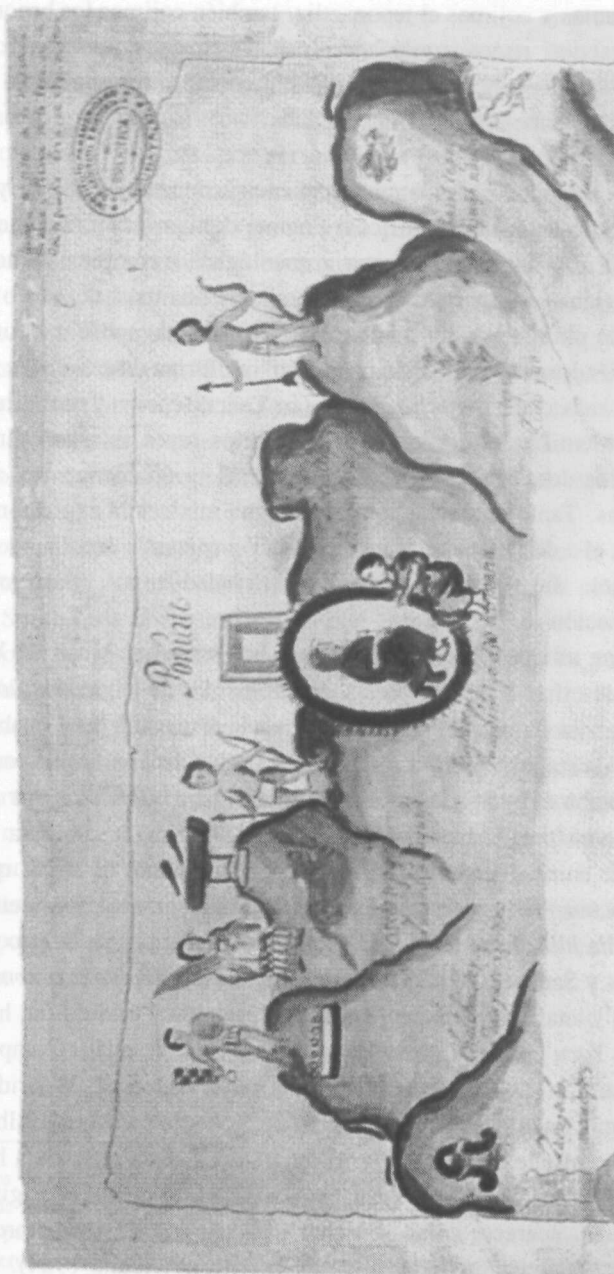
Glifos y Glosas en el Mapa de Xoxocotlán

La representación pictórica más clara de ese sitio la encontramos en el Mapa de Xoxocotlán de 1771, que ha sido publicado (en fotografía en blanco y negro) y analizado de manera admirable por Mary Elizabeth Smith (1973:202 ss.). Resumimos su descripción con decir que se trata de un documento pictórico tardío, una pintura de un paisaje al estilo europeo con algunos elementos jeroglíficos procedentes de la gran tradición pictográfica mesoamericana. El mapa contiene glosas en español, náuatl y mixteco. Una versión más antigua (1619) ha sido publicada por Ruiz Cervantes y Sánchez Silva (1997). Además hay otros mapas y documentos relacionados, que nos dan información paralela y adicional. Gordon Whittaker (1980) ha analizado de nuevo los términos del mapa, relacionándoles con la tradición local (escrita y oral) y la realidad geográfica del sitio.

Monte Albán aparece como una cadena de cumbres a un lado del pueblo de Xoxocotlán (representado por el dibujo estilizado de su iglesia). En las lomas están algunos elementos contemporáneos que pertenecen al paisaje: un venado, un pastor con sus borregos, una casita del campo. En las cumbres aparecen varias representaciones de indígenas precoloniales – una mujer y un hombre armados con macanas y dos hombres armados con arco y flecha. Las interpretamos como indicación de que en ese lugar vivieron ‘los antiguos’, es decir que allí hubo asentamientos prehispánicos.

Estas figuras concuerdan con la descripción de la guerra antigua, dada por la Relación Geográfica de Teozapotlan (Zaachila): ‘era con flecha y arco y unas que se decían ‘macanas’, que eran unos palos largos a modo de montantes, puestos allí unos pedernales agudos’ (Acuña 1984:II:162).

Cabe notar que en los documentos sobre los límites entre San Juan Chapultepec y San Martín Mexicapán (AGN, Tierras 236; Vásquez 1931:17 ss.) se ha conservado una versión tardía (siglo XVIII) de los acontecimientos de la época de la conquista española. Un documento en náuatl, cuya traducción comienza con ‘Yo la Señora la Sapoteca’, describe cómo Cortés, el Hijo del Sol (es decir: fundador de una nueva era), dió permiso a cuatro guerreros mexicanos para ayudar a la Señora (es decir: la



Monte Albán en el Mapa de Xoxocotlan de 1771 (de Smith 1973)

nación) zapoteca contra los mixtecos: ellos recuerdan cómo ‘por las macanas y palos y a sangre entramos y cojimos el teponaztli y también cojimos los broqueles y armas y flechas y cactles recios y de todo nos vestimos’. Así ganaron su tierra, posteriormente confirmada por Cortés. Posiblemente la presencia de los hombres armados se refiere también a aquellas batallas.

En el Mapa de Xoxocotlán, cada cumbre tiene su nombre en nauatl y en mixteco. Algunas también contienen jeroglíficos. Encima del cerro central, que corresponde a la plaza principal de la actual zona arqueológica, vemos un trono, pero en la versión más antigua una puerta de piedra (como de una tumba). Abajo de este signo está un óvalo de plumas con un hombre adentro, sentado sobre un trono del mismo tipo y distinguiéndose por su tocado o “yelmo” en forma de cabeza de ave. La glosa en nauatl es la más clara: *teuhtli tepeque* (= Teuctlitepec o Tecuhtlitepec), “Cerro del Señor”, e identifica el lugar como sede de los reyes antiguos. En este sentido interpretamos los dos signos: el trono simple o el trono con un rey antiguo en un óvalo de plumas. Tanto en nauatl como en lengua mixteca la expresión antigua para ‘señorío’ es el difrasismo ‘petate, trono’ (*petlatl icpalli* y *yuvui tayu* respectivamente). En mixteco el término ‘ciudad-trono’ (*ñuu tayu*) significa ‘cabecera’ y ‘nación’.

La glosa en mixteco que acompaña esta imagen en el Mapa de Xoxocotlán es más difícil de descifrar y de interpretar. Smith lee: *yucua niyyo doo ñomana*, lo que correspondería a *yucu a niyyo ndoo ñumana*, en la ortografía del Vocabulario de fray Francisco de Alvarado (1593). Esta frase es traducida por Smith como ‘el monte donde ahora estaba el purificado que tiene sueño’ (*the hill where was now – or was now seated – the purified one who is sleepy*). Smith la compara con la glosa correspondiente en una versión más antigua (e incompleta) de 1718, que dice: *yucu dini yodzo ñomana*, lo que ella traduce como ‘el monte de la cabeza emplumada que tiene sueño’ (*the hill of the feathered head that is sleepy*). En la foto publicada por Ruiz Cervantes y Sánchez Silva (1997:9) leemos: *yucu dimiyo dzo ñomana*. Además Smith presenta y analiza críticamente otra transcripción y traducción, hecha por Paul Van de Velde: *Yucu ani Iyo 13 ocoñaña*, ‘el monte donde está [el templo de] nuestro dios 13 Ocoñaña’. Tal lectura remite a una observación de Wilfrido Cruz en el sentido que según documentos en el archivo de Xoxocotlán, Monte Albán se llamaba *yucu oco ñaña*, ‘Monte de Veinte Tigres’ en mixteco. Esta referencia ha sido la base para que muchos afirmen que Yucu Ocoñaña sea el nombre original de Monte Albán. Ocoñaña aparece como nombre de un rey mixteco prehispánico de Teozacualco en la Relación Geográfica de ese lugar (Acuña 1984). Alfonso Caso identificó dos reyes con tal nombre de ‘Veinte Jaguares’ en los códices mixtecos: Señor 2 Lluvia Ocoñaña (I), príncipe de Tilantongo, y Señor 5 Caña Ocoñaña (II),

rey de la dinastía Teozacualco, que ha de ser al que se refiere la Relación Geográfica.²

Todas estas interpretaciones sufren de varios problemas. Fundamentalmente las lecturas no resultan en un texto mixteco correcto o posible, de modo que es necesario hacer una reconstrucción del texto. Probablemente las glosas fueron copiadas de otras más antiguas, por personas que ya no conocían la lengua mixteca y cometieron varios errores. La primera palabra de la glosa obviamente es *yucu*, 'monte'. Sigue una palabra leída como *ani*, *dini* o *dimi*. La lectura *dini* como 'cabeza' solamente sería posible si tuviéramos ante nosotros una variante dialectal que emplea 'd' donde Alvarado escribe 'dz', lo que no es el caso aquí. *Dimi* no da sentido en mixteco. Por otra parte, el elemento *a*, 'ahora ya', en combinación con una expresión verbal *ni-yoo*, "hubo", es posible pero no resulta en un significado claro. Preferimos, por eso, la lectura *ani*, que significa 'palacio' o 'casa del gobierno' en la variante local (*aniñe* según Alvarado).³

Las reconstrucciones propuestas para las últimas palabras de la glosa no dan sentido:

- *yoo doo ñomana* sería 'está puro (el) sueño', una construcción extraña con un significado curioso. La traducción alternativa 'el purificado, de sueño' parece aún más ilógica. Smith hace una comparación con el topónimo zapoteco de Mitla como lugar de reposo de los muertos (Liobaa), pero en realidad la palabra *ñumana*, 'sueño', no funciona bien en este contexto.

- *yodzo ñomana* sería: 'pluma de quetzal de sueño'. Para esta lectura y traducción vale lo mismo que para la anterior. Obviamente es motivada por el deseo de llegar a una interpretación de la imagen como 'difunto emplumado', pero el término simplemente no lo dice. La traducción más normal sería 'llano de sueños', pero ésta no coincide bien con lo pintado.

- *Iyo 13 ocoñaña*, 'está 13 ocoñaña', o *Iya 13 ocoñaña*, 'Señor 13 ocoñaña', son inaceptables porque *ocoñaña*, sabemos ahora, no es un signo del calendario mixteco y, por eso, no puede ser combinado con el numeral 13.

² En los años '80 John Paddock ha querido leer el mismo nombre en la palabra *oconana* en una glosa del Mapa de Macuilxochitl (Acuña 1984), lo que resultó en toda una teoría con bastante influencia en las publicaciones recientes (Paddock 1982; Whitecotton 1990; Byland & Pohl 1994; Mundy 1996). Pero Michel Oudijk ha demostrado que el argumento es falso: *oconana* es una expresión verbal muy común en tales textos y significa 'lo tomó (en posesión)' (*o-c-on-ana*). Por eso y por otros razones, la lectura del texto nauatl del Mapa de Macuilxochitl propuesta por Paddock no resiste un examen crítico, y las teorías basadas en ella tampoco.

³ Esta palabra aparece como tal en un documento colonial escrito en el mixteco de Cuilapan, donde se designa la ciudad de México como *dzini aniy*, 'capital' (Jansen 1994:97).

En cuanto a la primera sílaba, en vista de la referencia a un señor en la glosa nauatl, preferimos leerla como *yya* (en vez de *yyo*). En combinación con la palabra anterior obtenemos un término normal y adecuado en este contexto: *ani yya*, 'palacio del señor'. Como la lengua mixteca expresa el plural en el verbo y no en el sustantivo, estas palabras también pueden significar 'palacios de los señores'.

Analizando las sílabas siguientes, notamos que la palabra *ñomana* no cabe en este contexto y que no queda una función para la sílaba suelta *dzo*. Preferimos la lectura alternativa de *13ocoñaña*, pero tomando en cuenta que el *13* no puede ser correcto. Por una comparación paleográfica con otros posibles signos, llegamos a la hipótesis que '13' es una lectura errónea de 'dz' y que las palabras originales eran *dzoco ñaña*, el término común para 'sepultura' en lengua mixteca.

Proponemos entonces la lectura *yucu ani yya, dzoco ñaña*, 'cerro de los palacios de los señores y de las sepulturas', que no solamente es una frase correcta y lógica en mixteco, sino también una descripción muy adecuada del sitio en cuestión. La puerta de piedra efectivamente ha de referir a una tumba. El señor sentado en un trono representaría entonces el concepto *ani yya* (*aniñe yya*, según Alvarado), 'palacio real'. El óvalo de plumas sugiere a la vez la idea de un Ancestro-Fundador difunto que vive en un espacio sagrado dentro de la montaña.

Está bien documentado en Mesoamérica el concepto de que el rey después de su fallecimiento se transforma en un numen de la naturaleza. Un ejemplo arqueológico impresionante nos lo da el programa iconográfico de la tumba de Ah Pacal en el Templo de las Inscripciones en Palenque. Fray Francisco de Burgoa documenta este complejo de ideas cuando describe cómo en una comunidad zapoteca existió un sagrario en forma de montículo en cuya cumbre se halló una tumba con una "piedra blanca, labrada al modo de un hacho de bolos... sin forma alguna de animal, más que un grueso taladro". Relata que cuando murió la hija del rey zapoteca de Zaachila, llamada Piñopiaa, y su gente le quiso hacer una sepultura, se desapareció el cuerpo y, haciendo el cielo grandísimo estruendo, se transformó el cuerpo en aquella piedra, para que la sirviesen y adorasen, valiéndose de ella para todas sus necesidades y trabajos. Después de la evangelización este culto había continuado tomando la forma de una veneración de Santa Catarina de Sena, como Patrona del lugar (Burgoa 1989:II:329-331).

Pensamos también en Tecum Umam, último rey quiché, que ahora vive como Dueño de la Tierra en una cueva bajo las ruinas de la antigua capital de Cumarcah, o en Moctezuma (*Montizón*), el rey azteca, que ahora es venerado como espíritu ctónico por comunidades ñahñu (otomíes), tepehuas y totonacas.

Algo semejante nos sugiere la representación del Mapa de Xoxocotlán: un numen sentado en medio de la montaña. Esta impresión se ve reforzada por que al lado del óvalo se ve un hombre en traje indígena, con los brazos cruzados, es decir en actitud de rendir homenaje.

Es posible, como ha sugerido Marcus Winter (com. pers. 1997), que la imagen se inspiró en un relieve concreto, visible en la ruina, por ejemplo en la lápida de la esquina noreste de la Plataforma Sur en el se ve un gran señor en traje de jaguar sentado en su trono (SP-1 en la nomenclatura de Javier Urcid 1992).

Junto a este complejo glífico central encontramos nombres y signos pictóricos para algunas otras cumbres que pertenecen a la sierra que en conjunto forma Monte Albán. Vamos primero hacia nuestra izquierda, es decir hacia el Sur.

- En la primera loma al Sur de la plaza principal se ve un jaguar y en la cima un tambor (*teponaztli* en náuatl). La glosa en náuatl se refiere al primer signo: *oselotepeque* (Ocelotepec), 'Cerro del Jaguar'. La primera parte de la glosa en mixteco se refiere al segundo: *yucu quii*, 'Cerro del Tambor' (de 'atabal de palo, teponastle: *qhu*' según Alvarado). El *teponaztli* connota la llamada a la guerra. Es interesante notar que en el documento de 'Yo la Señora la Sapoteca', citado arriba, los guerreros mexicanos se refieren repetidamente a cómo 'cojimos el *teponaztli*', 'llegamos en el cerro nombrado Totoltepetl donde sonamos nuestro *teponaztli*', 'y colamos al cerro nombrado Mexicaltepetl y a mano derecha donde sonó el *teponaztli*', etc.

La segunda parte de la glosa en esta loma del Mapa de Xoxocotlán es debatible. Smith lee *tocuisi*, el nombre mixteco de Zaachila. La agregación de este nombre habría de significar que el paraje perteneciese a aquel señorío: 'Cerro del Tambor, de Zaachila'. Van de Velde había leído 4 *ocaño*, lo que no resulta en una interpretación convincente. Whittaker, tomando el *teponaztli* como una escritura fonética, interpreta la primera parte de la glosa como *yucu cuii*, 'Cerro Verde', y piensa que la segunda parte es 4 *ocaiñi*, una versión corrupta de 4 *cuiñi*, '4 jaguares'. La lectura '4' como numeral no convence; es más probable que se trate de una 't', como dice Smith, de modo que se podría reconstruir la forma *tocuiñe*, 'Señor Jaguar'. El sentido de la glosa entonces podría ser 'Cerro del Tambor (y Cerro) de los Señores Jaguares', refiriéndose con esta última palabra a los atavíos de muchos personajes retratados en las lápidas de Monte Albán. También 'to' podría ser una escritura defectuosa de *toto*, 'peña', dándonos la lectura *Toto Cuiñe*, 'Peña del Jaguar', que corresponde bien con el signo pictográfico.

- Más hacia nuestra izquierda el nombre del monte es representado por el dibujo de dos bandas con una serie de nueve cuentas encima. La glosa en náuatl dice *Chalchiutepetl*, 'Cerro de Jade'. La glosa en mixteco es *yucu yu dziñoho*, pero la versión de 1718 parece ser más completa y da: *yucu yusi dzeñoho* (*yucu yusi dziñuhu*, en la ortografía de Alvarado), 'Cerro de las Joyas y de Oro'. Probablemente el jeroglífico representa una caja (*petlacalli* en náuatl) con un sartal de cuentas preciosas, transmitiendo la idea de "tesoro", que concuerda con el

nombre. Se nos antoja especular que este topónimo originó por el conocimiento de los tesoros enterrados en las tumbas.⁴

- El último cerro a la izquierda contiene el signo del año mixteco. Las glosas en nauatl y mixteco – *mecatepeque* y *yucu yoho* respectivamente – significan lo mismo: ‘Cerro de la Cuerda’. El signo del año normalmente no se lee *yoho*, ‘cuerda’, sino *cuiya*, ‘año’ en mixteco. No es claro si el signo corresponda a estas glosas – y entonces ha de ser una deformación del dibujo de un cerro con un mecate –, o si fuera una representación incompleta de una antigua fecha (cronológica o sagrada).

Al otro lado del mapa encontramos más cumbres con sus nombres glosados en nauatl y mixteco, pero casi sin elementos pictóricos. Prosiguiendo del glifo central hacia nuestra derecha, es decir hacia el Norte, leemos sucesivamente:

- *Quetzatepeque*, ‘Cerro del Quetzal’ – *yucu yodzo cucha*, ‘Cerro del Llano Redondo’ o ‘Cerro de la pluma de quetzal redonda’. Es el actual Cerro del Plumaje. Smith relaciona este topónimo con la imagen del óvalo emplumado en el centro del mapa: es posible, pero en vista de lo dicho arriba no es necesario.

- *Acatepeque*, ‘Cerro del Carrizo’ – *yucu yoo*, ‘Cerro de la Luna o del Carrizo’. Smith observa que un elemento pictórico en el Mapa de San Juan Chapultepec demuestra que Yucu yoo debe ser interpretado como ‘Cerro de la Luna’.

Probablemente la traducción nauatl Acatepec se basa en el otro posible significado de Yucu Yoo: *yoo* no solo es ‘luna’, sino también la raíz de la palabra *tnuyoo*, ‘carrizo’. La versión de 1619 muestra claramente un carrizo como glifo toponímico en este monte. El Acatepec o Acatepetl juega un papel importante en el documento de ‘Yo la Señora la Sapoteca’: es allí donde los mexicanos ganaron sus tierras. Probablemente este Acatepec era el sitio de la guarnición azteca, descrita por la Relación de Teozapotlan:

“... había aquí, cuando vinieron [los] españoles, una guarnición junto a donde es ahora la ciudad de Antequera, la cual guarnición era de Montezuma. Ésta, dicen los indios, que había puesto allí por vía de buena amistad y sin guerra, para pasar por allí adelante a Tecoantepec y Guatemala. Esta guarnición que digo allí, la hallaron los españoles en un peñol que se dice, en mexicano Acatepec. Y dicen que a estos mexicanos no les daban ningún tributo” (Acuña 1984:II:162).

⁴ Whittaker (1980), siguiendo una sugerencia de Caso, argumenta que este topónimo refleja el jeroglífico pre-clásico y clásico de Monte Albán, que, sugiere, consistió en una montaña con bandas diagonales, flanqueadas por pequeños círculos o pendientes – posiblemente representaciones estilizadas de piedras preciosas. Un habitante de Zaachila, consultado por Whittaker, designaba Monte Albán con el nombre zapoteco *Dhanya'gach*, que puede significar ‘Cerro de las Piedras Preciosas’. En su excelente análisis de la escritura de Monte Albán, Urcid (1992:cap. 5:nota 49) expresa dudas acerca de ese razonamiento, cuestionando tanto la identificación epigráfica como la reconstrucción fonética propuestas por Whittaker.

De este texto podemos sacar varias conclusiones importantes. En primer lugar el nombre del sitio, que coincide con una de las cumbres de Monte Albán. Desde luego existe la posibilidad que hubiese otro lugar con el mismo nombre, pero el grupo de Richard Blanton encontró tiestos de cerámica azteca (Azteca III, negro sobre anaranjado) en Monte Albán, al Norte de la Plaza principal, en la terraza 867 del cuadro N7E11 de su muestreo arqueológico. Sin referir a las indicaciones de las fuentes históricas, el arqueólogo concluyó: 'este puede haber sido el lugar de la guarnición azteca en el Valle de Oaxaca, ya que se han encontrado otras pocas evidencias de la presencia azteca durante nuestros muestreos de superficie'⁵ Cuando comparamos la ubicación del cuadro N7E11 con la distribución de los topónimos sobre Monte Albán, reconstruida por Whittaker (1980:fig. 81), observamos que ese cuadro está situado en un área que debe haber formado parte del Acatepec.⁶ Otro dato crucial es la sugerencia contenida en el texto que la guarnición ocupaba un lugar estratégico, sobreviviendo la ruta comercial-militar por el Valle de Oaxaca hacia Tehuantepec, Soconusco y Guatemala.⁷ El sitio identificado está en la loma norte de Monte Albán, en un lugar idóneo para vigilar y controlar el camino que pasaba por este lado, abajo en el valle.

Los nombres restantes no dan pie a observaciones especiales.

- *Saioltepeque* (Sayultepec), 'Cerro de la Mosca' - *tiyuqh*, 'Mosca' o 'Piojo'. El topónimo está representado por el dibujo de un insecto alado. Es el actual Cerro del Mozcón.
- *Chapulteque*, 'Cerro del Chapulín' - *yucu tica*, 'Cerro del Chapulín'.
- *Teculutlan*, 'Lugar del Buho' - *cahua tiñumi*, 'Peña del Buho'. El nombre es representado por medio del dibujo de un buho.
- *Tepetoco* [= Tepetongo], 'Lugar del cerro pequeño' - *Yucu mini*, 'Cerro del lago'.

Es notable la ausencia de un sólo nombre que corresponda al total de Monte Albán. En vez de eso encontramos algunas referencias a los restos arqueológicos y toda una serie de topónimos para las distintas lomas y cumbres. Esto no es extraño en vista del carácter complejo del sitio. Hasta es probable que Monte Albán desde su

⁵ Blanton 1978:103: 'this may have been the location of the Aztec garrison in the Valley of Oaxaca, since little other evidence for the Aztec presence has been found during our surveys'. Compárese también su comentario en Flannery & Marcus 1983:281-282.

⁶ Urcid incluye en su tesis (1992:fig. 5.112) una proyección de los topónimos del Mapa de Xoxocotlán sobre el mapa arqueológico de Monte Albán elaborado por Blanton. El cuadro N7E11 queda inmediatamente al Noroeste del área que él identifica como Acatepec, tan cerca que ha de ser designado por el mismo topónimo.

⁷ La ruta de comercio y la conquista que debía protegerla, son descritas por Durán (1967:II:357 ss.).

fundación no fue concebido como una unidad urbana homogénea, sino como una combinación de diferentes casas señoriales (*tecpan*) y templos particulares. Javier Urcid concluye en su magistral estudio de los relieves clásicos:

"the different 'hill' glyphs associated with the prominent figures in programs B and A, as well as the data in the Mapa de Xoxocotlan, indicate that no single, monolithic name for Monte Albán should be expected" (Urcid 1992:385).

El Cerro del Jaguar y el Cacaxtli en el Escudo de Cuilapan

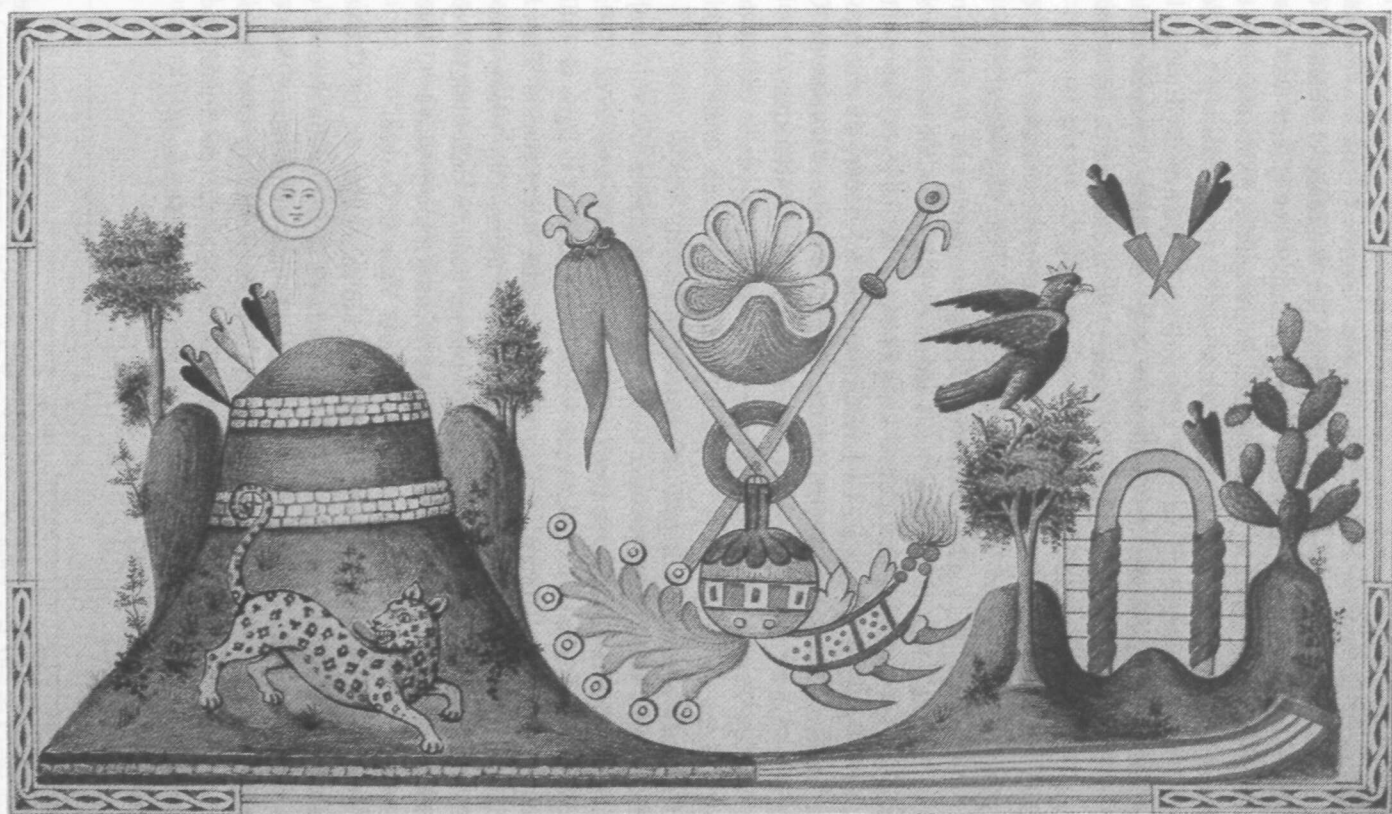
Podemos comparar la representación de Monte Albán en el Mapa de Xoxocotlán de 1771 con la que nos da otro manuscrito pictórico, el Escudo de Armas de Cuilapan. No conocemos el original de esta pintura, sino solamente la copia incluida en la obra, aún en gran parte inédita, del historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida (lámina 46 del Tomo V de su *Los Indios Oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*). Esta copia ha sido publicada en color (Martínez Gracida 1986) y en blanco en negro (Jansen 1992).⁸

Cuilapan o Coyolapan significa en nahuatl: 'Al lado del Río de las Campanitas'. En el centro de la pintura vemos el elemento diagnóstico del topónimo: la campanita (*coyolli* en nahuatl, *ticaa* en mixteco), en medio de símbolos del valor guerrero: dos lanzas cruzadas y el signo de agua y fuego, el conocido difrasismo para "guerra" o 'batalla' (*atl tlachinolli* en nahuatl; *nduta ndecu* en mixteco).

La imagen de las lanzas cruzadas tiene sus antecedentes en el arte precolonial, por ejemplo en el relieve central del Templo de la Cruz de Palenque, donde el rey adora al numen de la guerra en forma de un escudo espiritado con dos lanzas mágicas cruzadas.

Este signo toponímico de Cuilapan ocupa el valle central de la pintura. Lo flanquea a nuestra izquierda un gran cerro amurrallado de varias cumbres. Por el contexto geográfico ha de ser Monte Albán. Los muros y las tres puntas de flechas coinciden con los nombres tardíos que ya revisamos – *Danni Dipàa*, 'Cerro Fortificado' en zapoteco y *Yucu ani yya*, *dzoco ñaña*, 'Cerro de los Palacios de los Señores y de las Sepulturas' en mixteco –, que esencialmente lo califican como un

⁸ Sobre Martínez Gracida y su gran importancia en la historia de la investigación de los códices y antigüedades de Oaxaca, véase el estudio de Jansen (1987), así como la disertación de Van Doesburg (1996). Un calco en blanco y negro de la foto del Escudo, lo incluyó Dennis en su síntesis de la problemática (1992).



Escudo de armas de Cuilapan

sitio arqueológico.⁹

Encima de la montaña brilla el sol. Tal signo aparece en muchos documentos pictográficos coloniales como un punto de orientación, indicando el Oriente. Ya que Cuilapan está situado al Sur de Monte Albán, pensamos que en este caso el sol es una referencia a la primera salida del sol, el amanecer primordial que es el parteaguas entre el tiempo sagrado, mítico (*nuu naa*, 'la época oscura'), y el tiempo histórico. Un sol similar se ve, por ejemplo, en el Códice de Huamantla en asociación con las pirámides de Teotihuacán, o en el Códice Vindobonensis 23, donde se habla del inicio de la historia humana y de la creación de las estructuras políticas-ceremoniales en la Mixteca.

Sobre la loma está pintado un jaguar. Su posición es netamente precolonial: mira por su espalda, como los jaguares en el Códice Fejérváry-Mayer 41 y en el Códice Nuttall 64, 73, y 82. Visualmente forma una pareja con el águila real a nuestra mano derecha: ambos miran hacia afuera de la pintura. Obviamente jaguar y águila son los símbolos conocidos de los guerreros y de los reyes, representando su valentía y poderes naualistas. La función primaria del jaguar, sin embargo, nos parece ser la de marcar el topónimo. Monte Albán aquí recibe el nombre de 'Cerro de Jaguar', lo que coincide con el Ocelotepec del Mapa de Xococotlán.

A nuestra derecha vemos en el Escudo de Armas de Cuilapan un paisaje de tres montecillos con sus jeroglíficos: 1) un árbol con ave coronada, 2) un tablado para cargar mercancías llamado *cacaxtli* en nauatl, 3) un nopal.

A primera vista se ofrece una interpretación geográfica de este conjunto. Entonces se trataría de tres topónimos que forman parte del señorío de Cuilapan. Con este razonamiento he propuesto que Monte de Cacaxtli es el signo de Cuilapan (Jansen 1989; 1992). Ahora prefiero considerar una interpretación alternativa, especialmente donde los otros dos signos no parecen referirse a topónimos conocidos del territorio de Cuilapan – una comparación con los nombres dados por la Relación Geográfica (Acuña 1984) no resulta en una identificación positiva –, sino que parecen representar los dos poderes políticos en el Valle de Oaxaca.

El Monte con Nopal es el jeroglífico de Tenochtitlan, 'Lugar de los Cactus', la capital azteca. Normalmente esta ciudad es pintada en la pictografía mixteca como heredera de la civilización tolteca, como un Tula, Tollan, o en mixteco: *Nuu Coyo*, 'Ciudad de Tules'. Pero por el Lienzo Seler II sabemos que los mixtecos podían diferenciar entre la capital azteca y su ilustre antecesor agregando al jeroglífico del primero una planta cactácea, que produjo la lectura *Saha Tnudzichi*, 'Al Pie de la Pitahaya' (cf. Parmenter 1982:75).

⁹ Existen varios paralelos visuales, que demuestran que tal representación de un cerro fortificado era un tema de la pictografía colonial temprana, por ejemplo en la Historia Tolteca Chichimeca (f 42v) y en el Mapa de la Relación Geográfica de Tejupan (Acuña 1984).

El árbol con una ave encima es un símbolo antiguo de la realeza mesoamericana. Recordemos los árboles con aves sagrados en los relieves de los santuarios clásicos de Palenque (el sarcófago de Ah Pacal, los templos del Grupo de la Cruz). Como símbolo mántico cuatro árboles diferentes con sus aves correspondientes representan las cuatro direcciones cósmicas en el Grupo Borgia. El árbol a la vez aparece como metáfora para expresar el poder del rey, el ave parece representar la dirección divina. Así aparece en el emblema de Tenochtitlan mismo: el águila con una corriente de agua y fuego (el signo de la guerra) o con una serpiente en su pico, parada encima del cactus, indicando la valentía y la predestinación gloriosa de los aztecas como pueblo elegido de Huitzilopochtli. Aquí el ave lleva una corona europea y, por eso, parece haber sido reinterpretada como un símbolo de la administración colonial: el águila real española.¹⁰

En los códices mixtecos (Bodley, Selden) el tablado (*cacaxtli*) es parte de un topónimo que generalmente se pinta como Llano de Cacaxtli y que está asociado con príncipes de una dinastía cuyos miembros se distinguen por una pintura facial peculiar y una corona con motivos en blanco y rojo que en la iconografía nauatl son atavíos característicos del Dios Xipe (Nuttall 33-35). En la Tumba I de Zaachila, el rey sepultado es retratado en un relieve de estuco con la misma indumentaria (Gallegos 1978).

El templo dinástico estaba situado al pie de la Peña Encorvada de Arbol y Cantos, sobre el Río del Quetzal (Nuttall 33). En los manuscritos pictóricos nauas el Cerro Encorvado representa Coluacan, y se da un juego de palabras entre 'encorvarse' (*coloa*) y 'el que tiene ancestros' (*colhua*). En mixteco este signo ha de tener también su lectura fonética específica, pero no sabemos con exactitud cuál es. Probablemente el signo expresa el verbo 'doblar' (*cahnu*), homónimo de 'grande' (*cahnu*) en mixteco. Las volutas coloreadas que salen por un lado del topónimo, las interpreto como cantos, es decir como una indicación de que el lugar fue tema de discursos floridos. Podríamos traducir este signo entonces como 'famoso' o 'histórico'.¹¹

Pensando que se debió tratar de una dinastía mixteca, Alfonso Caso sugirió que se trataba de los señores mixtecos de Cuilapan (en: Paddock 1966a). Después de un estudio pormenorizado pude establecer que la misma familia gobernante se presenta en el Lienzo de Guevea como la dinastía de Zaachila (Jansen 1982a; 1989; Anders & Jansen 1988). La implicación de este descubrimiento es que tanto el Cacaxtli

¹⁰ Hans Roskamp estudia el interesante reuso de este elemento heráldico precolonial en los escudos coloniales de Michoacán (disertación, en progreso). Compárese también Schmidt 1997.

¹¹ Compárese el Pasajuego de Cantos de Yucunhahui en Nuttall 2, y el Altar de Cantos donde salió el Sol por primera vez en Vindobonensis 23.

como el Templo al Pie de la Peña Encorvada de Arbol y Cantos, sobre el Río del Quetzal (Nuttall 33), deben referirse a esa capital zapoteca del Postclásico.

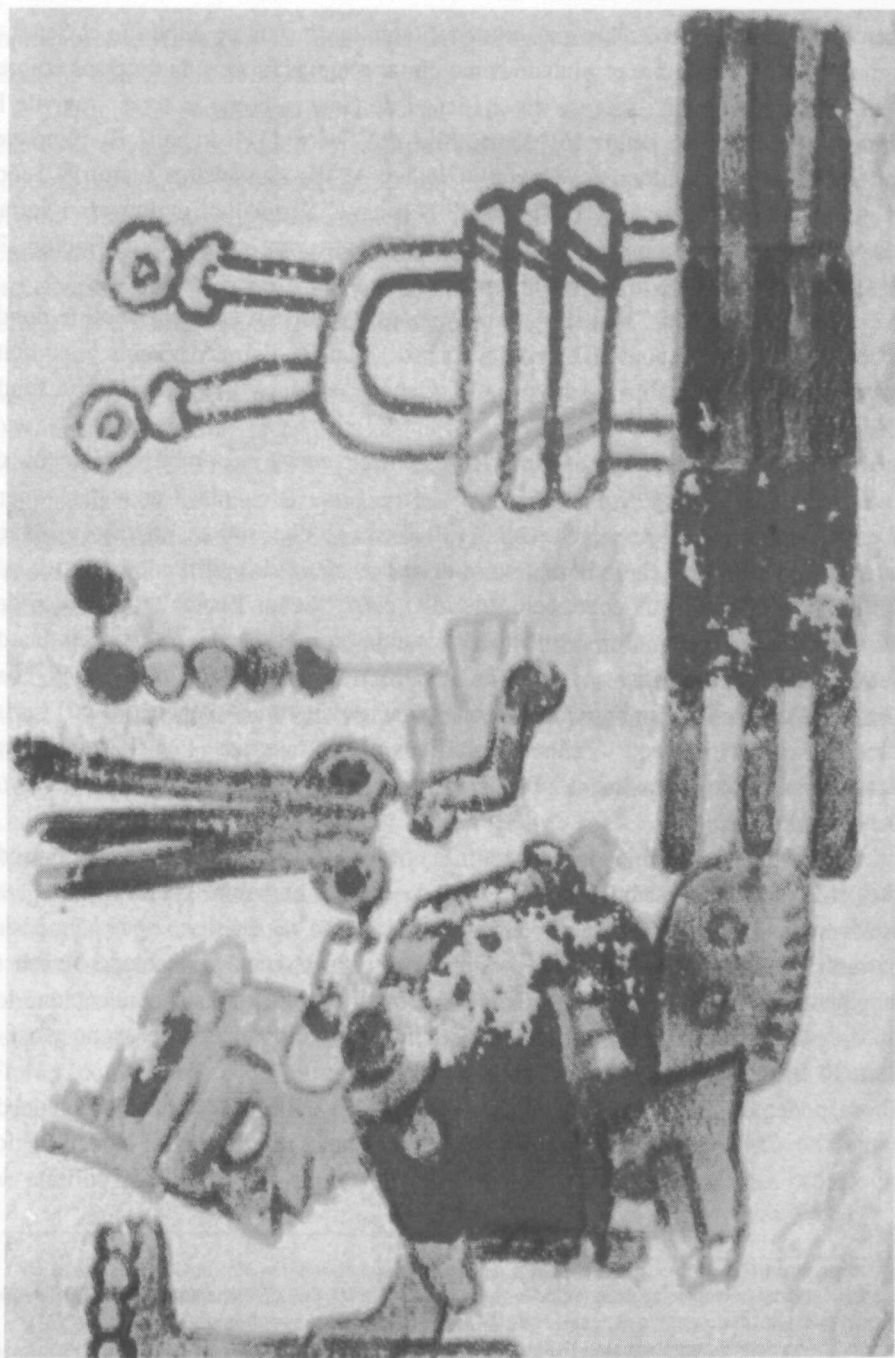
El hecho que los miembros principales de la dinastía de Zaachila se visten como representante o manifestación (*ixiptla*) de Xipe, se explica porque consideraban a este Dios como su Patrono divino (cf. Vaticano A, 26v). En el Códice Nuttall 33, vemos a este Patrono como una combinación entre Xipe y el Dios de la Lluvia (*Cocijo* en zapoteco). Su nombre calendárico fue 'Señor 7 Lluvia' para los mixtecos.¹² Su poder naualista es representado por la máscara de Serpiente de Fuego blanca. Su fecha sagrada es Año 1 Pedernal, día 1 Pedernal, que parece ser una referencia simbólica a la idea imperial tolteca.¹³

Por seguir utilizando el término 'Cuilapan', propuesto por Caso, para el topónimo Peña Encorvada de Arbol y Cantos sobre el Río del Quetzal, el libro de Paddock (1983a) sobre este tema resulta bastante confuso, especialmente en cuanto a su resumen de mi descubrimiento. Esta confusión aumenta en los estudios posteriores que se basan en Paddock sin consultar las publicaciones originales. Luego yo mismo contribuí a esa confusión por mi primera interpretación del Cacaxtli en el Escudo de Armas como Cuilapan (Jansen 1989; 1992), que obviamente no concuerda con mi identificación anterior de la dinastía de Xipe como la familia reinante de Zaachila. Para explicar esta anomalía, recurrí a la hipótesis (propuesta por Michel Oudijk y Bas van Doesburg) que Llano de Cacaxtli fuera una referencia mixteca a Zaachila como 'Llano de Cuilapan'. Sabemos por las Relaciones Geográficas de ambos pueblos vecinos (Acuña 1984) que Cuilapa originalmente pertenecía a Zaachila pero que fue dado a los mixtecos a causa de una alianza matrimonial: así este pedazo del llano se convirtió en el principal señorío mixteco en el Valle de Oaxaca.

Aquí quiero clarificar el problema y demostrar que el Cacaxtli simplemente es el jeroglífico mixteco de Zaachila.

¹² Nótese la combinación de este día con días sagrados de la dinastía de Tilantongo, como el día 7 Aguila, en el Códice Vindobonensis (por ejemplo, p. 37 donde los Fundadores de las Dinastías nacen del Arbol Sagrado de Apoala). Probablemente esta combinación trata de reunir referencias de importancia ritual para mixtecos y zapotecos en una historia ideológica común. Un templo con una deidad que reúne atributos de Xipe (Tezcatlipoca Rojo) y Tlaloc o Cocijo, se encuentra también en los códices mánticos-religiosos (Vaticano B 10, y Fejérváry-Mayer 31).

¹³ En nauatl hay un juego de palabras entre *ce tecpatl*, '1 Pedernal', y el término *centecpantli*, que podríamos interpretar como 'centro único de poder' o 'reino centralizado' y que se aplica a la capital tolteca. El Lienzo de Guevea presenta la duración del gobierno y cada rey de Zaachila como un periodo ideal de 53 años, de manera semejante a los periodos ideales de 52 años en que, según Ixtlilxochitl, gobernaban los reyes toltecas.



Llano de Cacaxtli (Bodley 24-III)

Para los mixtecos el miembro más interesante de la dinastía de Xipe fue el Señor 6 Agua, cuyo sobrenombre es pintado como cintas o tablas rajadas de diversos colores (Nuttall 35).¹⁴ También aparece en el Lienzo de Guevea como el tercer rey de la dinastía de Zaachila: Señor [6] Agua, hijo del Señor [11] Agua.¹⁵ El reino del Señor 6 Agua fue el Llano del Cacaxtli (Bodley 24-III). Sus padres fueron el Señor 11 Agua, Lluvia-Pedernal, y la Señora 13 Serpiente, Serpiente Emplumada (Nuttall 35). El señorío de esta pareja es pintado simplemente como un Llano en Bodley 17-IV, pero al nombre de la mujer se agrega 'el Cacaxtli.

El Códice Selden 13-I nos da una versión más específica del topónimo donde gobernó el Señor 6 Agua: el Llano del Cacaxtli Blanco. Es muy notable y explícito el color blanco del tablado, cuyo perfil viene trazado en línea roja sobre fondo blanco.

El Cacaxtli Blanco no se puede relacionar con los nombres mixtecos de Cuilapan – *Saha Yucu*, 'Al Pie del Cerro' o *Yuta Caa*, 'Río de las Campanas' – pero sí con el nombre mixteco de Zaachila. El tablado se dice *sito* en mixteco y blanco *cuisi*, de modo que el signo completo se debe leer *sito cuis*. El nombre mixteco de Zaachila es Tocuisi, una contracción de *toho cuis*, 'Señor Blanco'. Cabe recordar que los mixtecos designaron a sus pueblos vecinos con el término *toho*, 'persona de respeto', usado hasta hoy para un extranjero o foráneo en la comunidad. Los mixtecos, que a sí mismos identificaron e identifican como 'Pueblo de la Lluvia' (Ñuu Dzavui), emplearon términos específicos para otras etnias. Por el Arte de fray Antonio de los Reyes sabemos, por ejemplo, que a los Chochos llamaron *toho cuii*, 'señores verdes'.

De *toho* existe también una forma más amplia: *sitoho*. Tomando en cuenta todo esto, llego a la conclusión que *sito*, 'tablado, andas, andamio, cadalso, cama', se consideraba un homónimo de *sitoho*, 'señor', y como tal un signo apto para poder expresar el valor fonético de *toho* o simplemente *to-*, 'señor'. El tablado blanco se debe leer entonces: *Tocuisi*, Zaachila. Una vez establecida esta convención, los pintores ya no se esforzaron en enfatizar siempre el color blanco del signo y así el Cacaxtli llega a representar el señorío de Zaachila.

Ahora podemos interpretar el conjunto de topónimos en esta parte del Escudo de Armas de Cuilapan, a nuestra mano derecha, como referencias al poder de los zapotecos, aztecas y españoles en el Valle de Oaxaca. La realidad política del

¹⁴ El mismo personaje aparece en la Genealogía de Macuixochitl (Whitcotton, 1990). Analizando de nuevo las glosas de este documento, Michel Oudijk propone que su sobrenombre zapoteco, *Quixicayo*, se debe interpretar como 'Hierba (que se llama) Cayo'.

¹⁵ En la llamada Copia A (Petapa, 1820) se escribieron nombres de los últimos reyes zapotecos como glosas junto a esta parte más temprana de la dinastía. Estos nombres no forman parte del original ni de la llamada Copia B, que es anterior a la Copia A, y no son correctos (véase Oudijk & Jansen, en prensa).

momento contrasta con la referencia al glorioso pasado de Monte Albán, sitio asociado con el alba de la historia.

Desde esta perspectiva miramos de nuevo a la Peña Encorvada de Arbol y Cantos a cuyo pie se fundó la casa de la dinastía de Xipe (Nuttall 33). Dado el contexto geográfico, observamos que esa Peña Grande y Famosa puede referirse a Monte Albán, que originalmente (antes de que los mixtecos se establecieron en Cuilapan) se encontraba en el territorio de Zaachila. Encima de la Peña Encorvada crece una planta. Nos preguntamos si se trata de carrizo o caña; en tal caso este jeroglífico también contendría una referencia al Acatepec.

La Dinastía de Zaachila y su Relación con la Mixteca

Obviamente Zaachila, la capital zapoteca del Valle de Oaxaca que reemplazó a Monte Albán en el Postclásico, tenía importancia también para la historia mixteca. La dinastía de Zaachila contrajo lazos matrimoniales con varios linajes señoriales de la Mixteca Alta. Estos son examinados con más detalle por Michel Oudijk en su primer artículo en este libro, repito y sintetizo lo que es relevante para mi argumento.

En Bodley 24-III/II vemos que el Señor 1 Mono, Lluvia-Sol, y la Señora 5 Pedernal, Abanico del Cielo, tuvieron tres hijos. El primero de ellos, el Señor 13 Aguila, Aguila de Buena Vista, fue su sucesor en el señorío de Tlaxiaco (*Ndisi nuu*, 'Buena Vista' en mixteco). Su hermana, la segunda de los tres, fue la Señora 1 Caña, Joya-Sol, que se casó con el Señor 6 Agua, Tablas Rajadas o Coloreadas, del Llano de Cacaxtli, es decir Zaachila. El tercer hijo fue el Señor 3 Caña, Ojo con Humo: éste no se casó con nadie, sino lo vemos como sacerdote en trance, dirigiéndose al Monte de Jaguar con Flores, junto al Monte de Cacaxtli.¹⁶ La combinación de topónimos y el contexto sugieren que éste último hermano se dedicó a tareas sacerdotales en el centro ceremonial de Monte Albán (Cerro del Jaguar), junto al señorío de Zaachila donde gobernaba su hermana mayor. Pero no podemos estar seguros de ello, ya que aparece también el topónimo 'Ciudad de Jaguares y Flores' como nombre de un sitio dinástico - de hecho allí gobernó una hermana menor del Señor 1 Mono.¹⁷

¹⁶ Interpreto el signo 'ojo con humo' como referencia al éxtasis del sacerdote. El mismo atributo caracteriza al cargador del Envoltorio Sagrado - un sacerdote untado con la pomada negra alucinógena - y a los espíritus que salen del Envoltorio cuando éste se abre y una Serpiente de Visión envuelve al sacerdote en un trance misterioso (Códice Borgia 35-36). Compárese el ojo rodeado por oscuridad en el tocado de Quetzalcoatl (Códice Magliabechiano 62).

¹⁷ Como demuestra Michel Oudijk en su primera contribución al presente volumen, algo similar ocurrió más tarde en la historia dinástica de Tlaxiaco, cuando el príncipe 8 Venado, Serpiente de Fuego, se dirige al gran Llano de Cacaxtli (Bodley 22-II).

De todas maneras, la princesa de la dinastía de Tlaxiaco, Señora 1 Caña, Joya-Sol, que contrajo matrimonio con el arriba mencionado Señor 6 Agua de Zaachila (Bodley 24-III), probablemente es 'la india que vino de la Mixteca a casarse a Teozapotlan [=Zaachila]' mencionada por la Relación Geográfica de Cuilapan (Acuña 1984:I:181). Luego se nos dice que 'por cierta injuria que se temió que se quería hacer' a su hijo, estallo un conflicto entre Zaachila y Tlaxiaco, resultando en la huida de los de Zaachila a Tehuantepec. Este último evento se ve también en el Lienzo de Guevea, después de la representación del sucesor del Señor 6 Agua, Señor Hierba.

Sospechamos con Oudijk (este volumen) que la 'injuria' de que habla la Relación Geográfica, fue una oposición a la sucesión de un príncipe mixteco en el señorío zapoteco. El texto es vago en cuanto a los detalles del pleito. El hecho que se refiere al pretendiente del trono como 'hijo de una india que vino' sugiere que el hombre en cuestión no fue hijo del rey zapoteco (Señor 6 Agua), sino hijo de una matrimonio anterior de la Señora (1 Caña). Entonces se entiende que no fue aceptado como rey de Zaachila, y que, rechazado y ofendido, regresó a 'su tierra', es decir al señorío de donde era su madre: Tlaxiaco.

La implicación de todo esto sería que el Señor 6 Agua no tuviera hijos propios, hecho que debe haber producido una grave crisis dinástica. El Señor Hierba, mencionado como su sucesor en el Lienzo de Guevea, por eso, probablemente no fue hijo del Señor 6 Agua, sino otro familiar. Michel Oudijk ha observado que este Señor Hierba puede ser el tío paterno del Señor 6 Agua, el Señor 1 Hierba, que – significativamente – aparece sentado sobre el trono real (Nuttall 34).

Es difícil una reconstrucción cronológica precisa, pero el hecho que ese Señor 1 Hierba perteneció a una generación anterior hace probable que no fue él mismo quien sucedió en el poder, sino su descendiente (hijo o nieto). Éste último según el Lienzo de Guevea se llamaba Cocijopij (I) y fue el padre del histórico rey Cosijoeza. Durante el gobierno de este Cocijopij I y Cosijoeza se expandió el poderío zapoteco hacia el Istmo de Tehuantepec. En las fuentes al respecto vemos una interesante ilustración de los puntos de vista localistas y polémicos en la historiografía mesoamericana: lo que para los zapotecos era una campaña de guerras de expansión, fue ridiculizado por los mixtecos de Cuilapan como una 'huida'.¹⁸

Esta sucesión de alianza y guerra entre Zaachila y la Mixteca Alta sin duda fue el tema político dominante del siglo XV en el área. No es extraño que los códices – productos del inicio del siglo XVI – contienen múltiples referencias a este tema.

¹⁸ La información de la Relación Geográfica de Cuilapan es complementada por la *Geográfica Descripción* de Burgoa (1989:I:cap. 37), que nos relata varios detalles interesantes sobre la alianza y luego el conflicto entre mixtecos y zapotecos en el tiempo de la expansión hacia el Istmo.

También debemos interpretar su interés por las relaciones anteriores entre mixtecos y zapotecos desde esta perspectiva.

Cuando remontamos en el tiempo, leyendo en los códices mixtecos la epopeya del Señor 8 Venado (1063-1115 d.C.), gran conquistador y fundador de dinastías, encontramos una mención muy temprana de Zaachila. Cuando aquel Señor 8 Venado, después de haber forjado una alianza con los toltecas, se apoderó del trono del señorío mixteco de Tilantongo, fue aclamado como gran soberano por los nobles y gobernantes de varios señoríos, algunos cercanos y otros lejanos. En la lista hay algunos lugares bien identificables dentro de la Mixteca, como el Templo de la Muerte (la cueva de Chalcatongo que era el panteón de los reyes mixtecos) en la p. 55, el Monte de Pedernales (*Nuu Yuchi*, Mogote del Cacique) y el Monte Tajado (*Nuu ñaño*, Tamazola) en la p. 60, o Ciudad del Jaguar (*Nuu Ñaña*, Cuyotepeji) en la p. 66 (véase abajo). Otros son menos obvios o son de carácter general. En la p. 57 está Agua y Monte, es decir 'comunidad' (*altepetl* en nauatl, *yucu nduta* en mixteco). El Cerro de la Cabeza y el Cerro de la Cola (p. 60) son el señorío de donde vino la madre del Señor 8 Venado (cf. Nuttall 24). En la p. 63 vemos a un cerro con un señor sentado y un motivo verde (¿hojas, plumas?) atrás de él y en su tocado: podría ser *Tocuii*, el Señor Verde, como referencia general al Valle de Coixtlahuaca. Dos de los señores asociados llevan la 'corona de petate', que caracteriza también a los fundadores de las dinastías en esta región (cf. Rollo Selden).

Entre estos nobles asistentes a la entronización del Señor 8 Venado, se encontraban también dos hombres de la dinastía de Xipe: el Señor 1 Aguila, El Triste, en traje de águila, y el Señor 3 Zopilote, ataviado como rey (Nuttall 61). Junto a ellos vemos una variante de mismo signo toponímico que venimos comentando. Esta vez no se trata de un Llano de Cacaxtli, sino de un Llano Blanco, con una Peña Encorvada de Plantas, en cuya loma se sitúa un Palacio (*tecpan*) sobre una base de Estacas Blancas. Propongo que esta base de estacas blancas, este andamio blanco, también se debe leer *sito cui*, o sea *Tocuisi*, en mixteco.

La Conquista de la Señora 6 Mono

Volvemos a encontrar el andamio o tablado en la biografía de la Señora 6 Mono, princesa de Jaltepec, contemporánea del Señor 8 Venado (Selden 7-8). Cuando ella se fue a casar y fue cargada ceremonialmente al señorío de su futuro esposo, vinieron a su encuentro dos hombres que le gritaron 'cuchillo, cuchillo' (*yuchi*, *yuchi*, en mixteco), una frase elíptica que forma parte del tramo dramático y trágico de esta historia. Se trata de una expresión idiomática de la lengua mixteca, que significa 'morirás por un cuchillo'. Interpretando esas palabras como una maldición y amenaza, la princesa procedió a una represalia armada contra los dos hombres. El desarrollo posterior de los eventos enseña que en realidad se trataba de un aviso: los

dos le querían prevenir de un gran peligro, pero la princesa, malinterpretando sus palabras, pasó por alto su consejo y mató a quienes le estaban ayudando. Fue un caso de ironía trágica.

Ahora bien, el signo Cacaxtli forma parte del sobrenombre de uno de los que gritaron 'cuchillo' a la princesa. ¿Quiénes fueron aquellos hombres? Sus nombres calendáricos son Señor 6 Lagartija y Señor 2 Lagarto. Sus sobrenombres son extraños, únicos en el corpus de nombres mixtecos conservados: su elemento básico es un mechón largo de pelo blanco, que viene combinado en el primer caso con un monte encorvado y, en el segundo, con un Cacaxtli. El mechón de pelo blanco lo interpreto como referencia a un título sacerdotal, equivalente de los *papahuaque*, 'los de pelo largo', o 'papas' aztecas. Los elementos que aparecen en el segundo lugar, juntos forman un topónimo: 'Cerro Encorvado del Cacaxtli'. Ya se dijo que 'encorvado' en la pictografía mixteca probablemente se debe leer como "doblado" (*cahnu*) y traducir como 'grande' (*cahnu*). Interpretando el cacaxtli como signo de Zaachila, reconocemos a los dos individuos como sacerdotes del Cerro Grande de Zaachila, es decir de Monte Albán.

Una confirmación la encontramos en el topónimo asociado con el evento: aquellos dos hombres se encuentran en dos cerros, llamados 'Monte de la Luna' y 'Monte del Insecto'. Mary Elizabeth Smith (1973) ya observó la coincidencia de estos topónimos con dos cumbres vecinas de Monte Albán en el Mapa de Xoxocotlán: *Yucu yoo*, 'Cerro de la Luna' y *Tiyuqh*, 'Mosca'. Un argumento fuerte es que la segunda vez que aparecen en Selden 8-I, los dos cerros son pintados como partes de un solo topónimo.

En esta segunda representación se agrega un tercer elemento: dos pies y un trasero abajo del signo de la luna. Si fueran solamente pies, podríamos interpretarlos como *Saha Yucu*, 'Al Pie del Cerro', el nombre mixteco de Cuilapan. El conjunto de los pies y el trasero pueden transmitir el concepto de 'sentarse' o, por su posición frontal, de 'parir'.¹⁹ Eso nos llevaría a una interpretación alternativa: el sitio vendría calificado como 'lugar establecido' (en la época primordial) o 'lugar de origen'. En casos como éste es difícil escoger entre las distintas interpretaciones posibles.

De todas maneras la coincidencia de todo un conjunto coherente de topónimos es una buena base para suponer que la princesa de Jaltepec se encuentra aquí con dos sacerdotes de Zaachila quienes le gritaban sus palabras ominosas desde las lomas de Monte Albán.

¹⁹ Compárese la posición de dar a luz en el signo de 'madres-padres espirituales, primordiales' en Vindobonensis 51-II y 50-II.



Cerro de la Luna y Cerro del Insecto (Selden 7-8)

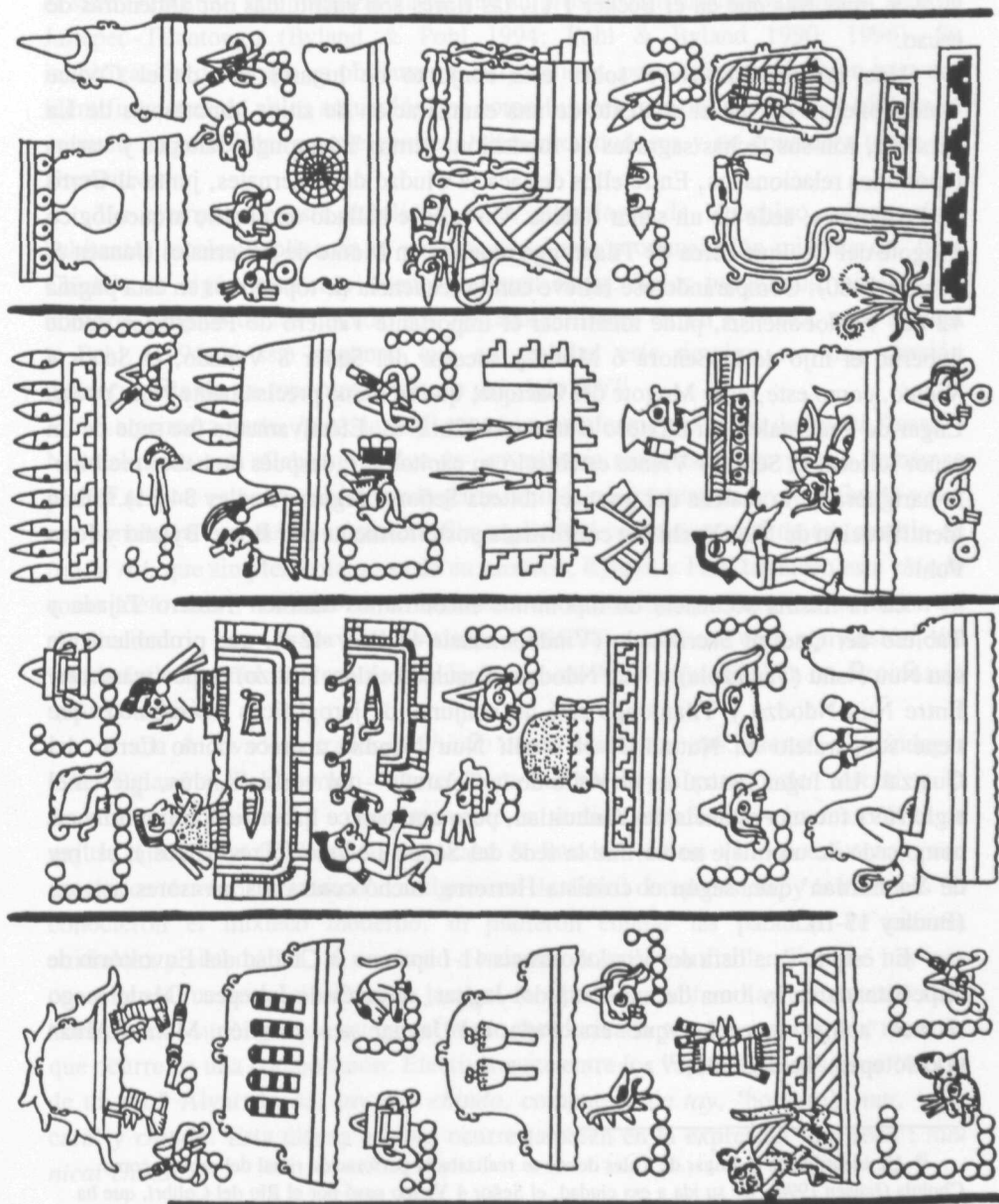
Como se dijo, la princesa 6 Mono reaccionó de manera violenta. Primero pidió un consejo a la Guardiania del Panteón de los reyes en Chalcatongo (la temible cueva conocida como Vehe Kihin). Allí obtuvo el apoyo de guerreros, con quienes atacó el lugar y quemó el asentimiento. A los mencionados sacerdotes que le habían gritado, los tomó prisioneros y mandó que fueran sacrificados. Todo eso se llevó a cabo en nueve días (entre 9 Serpiente y 4 Caña del Año 13 Conejo = 1090 d.C.). El día escogido originalmente para el matrimonio debe haber sido 11 Venado, lo que implica que la distancia entre el territorio de Jaltepec y la Ciudad del Envoltorio de Xipe no puede haber sido más que dos días caminando.

Nos la da el Códice Bodley 35-II una versión algo distinta de esos eventos. Diciéndonos que la boda se realizó en el día previsto, muestra, sin mayor explicación, cómo la Señora 6 Mono el día anterior hizo una conquista y tomó un prisionero (concretamente el día 10 Muerte que cae entre el día 9 Serpiente y el día 11 Venado). El contexto sugiere que se trata del mismo acontecimiento, pero en Bodley el lugar conquistado se representa como 'Ciudad de Carrizo, de Pechos y Piernas Cruzadas' y el prisionero se llama Señor 10 Movimiento. Concluimos que el pintor del Bodley usó el carrizo (*yoo*) como equivalente del signo de la luna (*yoo*) en el Códice Selden. Los pechos no forman parte integral, lógica del signo, de modo que dan la impresión de ser una escritura fonética de otra palabra. La palabra mixteca para 'pechos' es *ndodzo*, lo que puede significar también 'quetzal' y 'encima'. Cuando significa 'quetzal', *ndodzo* normalmente se pinta como el ave en cuestión. Aquí me parece que representa la idea de un lugar en alto, en la cima del monte, como un promontorio que llama la atención. Las piernas cruzadas tienen el valor fonético *ndisi*, 'atravesado', y normalmente representan el homónimo *ndisi*, 'visible' (Jansen & Pérez Jiménez 1983). En combinación califican, supongo, el Acatepec como un lugar bien visible en lo alto, que concuerda con lo que sabemos de su función como atalaya y fortaleza para sobrevisar la ruta comercial que pasaba abajo en el valle.

La Ciudad del Envoltorio de Xipe

La identificación del Cerro de la Luna / Ciudad del Carrizo y Cerro del Insecto como el Acatepec y Sayultepec de Monte Albán, implica que la Ciudad del Envoltorio de Xipe, adonde se dirigió la princesa 6 Mono para casarse, probablemente no se encuentre en la Mixteca Alta, sino al otro lado (es decir al Este) de Monte Albán, y no muy remota de allí (max. dos días caminando desde el territorio de Jaltepec).

En el Códice Selden la Ciudad del Envoltorio de Xipe aparece situada junto al Cerro de Sangre, al igual que en el Bodley 37-IV, donde se combina además con el motivo de una flor amarilla y dos flores de cuatro pétalos blancos. En el Códice Nuttall 83 el mismo lugar aparece como Ciudad del Envoltorio de Xipe en el Cerro



Secuencia de topónimos del Vindobonensis 41-42

de Flores de cuatro pétalos blancos – así lo encontramos también en el Bodley 6-II y 24-V, mientras que en el Becker I 11, las flores son sustituidas por almendras de cacao.

Una información clave sobre este conjunto de lugares nos da el Códice Vindobonensis 42: en el contexto de una enumeración de sitios importantes de La Mixteca, con sus fechas sagradas de fundación, vemos Tilantongo, Jaltepec y varios topónimos relacionados. Entre ellos destaca la Ciudad de Pedernales, junto al Cerro de Pedernales, sede de un señor tolteca. Un relieve hallado en el sitio arqueológico Mogote del Cacique cerca de Tilantongo muestra un Monte de Pedernales (Jansen & Winter 1980). Comparando ese relieve con la secuencia de topónimos en esta página 42 del Vindobonensis, pude identificar el importante Tablero de Pedernales donde gobernó el hijo de la Señora 6 Mono y sucesor del Señor 8 Venado, el Señor 4 Viento, como este lugar Mogote del Cacique, que se llama precisamente Ñuu Yuchi, Lugar de Pedernales, en mixteco (Jansen 1982b:276). Efectivamente fue sede de un señor tolteca: el Señor 4 Viento estableció su capital allí, después de haber recibido la nariguera de la realeza del gran rey tolteca Señor 4 Jaguar (Bodley 34-31).²⁰ Esta identificación de Ñuu Yuchi fue confirmada posteriormente por Bruce Byland y John Pohl.

En la misma secuencia de topónimos encontramos también Tablero Tajada y Tablero del Quetzal Sacrificado (Vindobonensis 43-IV y 42-I), que probablemente son Ñuu Ñañu (Tamazola) y Ñuu Ndodzo (Cuauhxilotitlan, Huitzo) respectivamente. Entre Ñuu Ndodzo y Tilantongo está un conjunto de jeroglíficos toponímicos que tiene su paralelo en Nuttall 37-38 – allí Ñuu Ndodzo aparece como Cerro del Quetzal. Un lugar central es el Valle de la Telaraña – tal vez es Andua, que en el siglo XVI fue una estancia de Yanhuitlan, pero que parece haber tenido importancia como sede de un linaje noble: fue la sede del Señor 3 Mono ('Tres Micos'), el 'rey de Yanhuitlan' que, según el cronista Herrera, luchó contra los invasores aztecas (Bodley 17-II).

En esta misma lista del Vindobonensis 41-I aparece la Ciudad del Envoltorio de Xipe situada en la loma de una Peña del Jaguar, después de Jaltepec. Desde luego se nos antoja especular que esa Peña del Jaguar sea también Monte Albán (Ocelotepec, Toto Cuiñe).²¹

²⁰ He identificado el Lugar de Tules donde se realizaba la perforación ritual del septum como Cholula (Jansen 1996). En su ida a esa ciudad, el Señor 4 Viento pasó por el Río del Colibrí, que ha de ser Huitzilapan, Puebla (Bodley 34-II).

²¹ Entre Jaltepec y Peña de Jaguar está un lugar llamado 'Valle de las Joyas – Al Pie del Cerro del Incensario'. Podríamos especular que el Valle de las Joyas se refiera al 'Cerro de las Joyas y de Oro' (Yucu Yusi Dziñuhu) en el mismo cerro, pero 'valle' y 'cerro' normalmente no son términos intercambiables. 'Al pie del Cerro del Incensario' posiblemente se lea Saha Yucu Cuu (compárese el glifo similar en Vindobonensis 43-I, que, por el contexto, se puede identificar como el de Piaztla: Saha ñuu cuu, 'Al Pie del Lugar del Incensario'). Podemos interpretarlo como un topónimo combinado de

Bruce Byland y John Pohl han propuesto que la Ciudad del Envoltorio de Xipe sea el sitio Huachino, que localizaron durante su prospección arqueológica en el área de Jaltepec-Tilantongo (Byland & Pohl 1994; Pohl & Byland 1990; 1996). Su investigación de campo es obviamente muy valiosa, pero la argumentación para sus identificaciones de sitios arqueológicos como lugares mencionados en los códices, a menudo no es sólida, ya que contiene elementos dudosos y no considera todos los alternativos.

Un ejemplo de esta debilidad es la etimología de Huachino mismo. Los habitantes locales explicaron el nombre como una pronunciación mixteca de 'Juan Chino', en algún momento dueño de aquel lugar. Tales topónimos, basados en nombres propios de los dueños, son bastante comunes en La Mixteca, pero Byland y Pohl (1994:66 ss.) suponen que en realidad este nombre sea una versión distorsionada de un topónimo mixteco del siglo XVI.

La primera parte, *hua-*, la analizan como una forma recortada de *huahi*, "casa". Normalmente esta sílaba se vuelve *ve-* en mixteco moderno, pero por lo demás se podría aceptar esto. Para la segunda parte, *chino*, no encuentran un significado y por eso concluyen que debe ser *chindo*. Sin explicar el cómo o porqué de ese cambio de /nd/ a /n/, que simplemente no se da en mixteco, Byland y Pohl traducen este *chindo* como 'deformed', 'twisted' o 'unreasonable or unjust injury'. Para eso, se basan en el diccionario de Arana & Swadesh (1965:78), que es una conversión del vocabulario español-mixteco de fray Francisco de Alvarado (1593) en un diccionario mixteco-español.

Arana & Swadesh traducen *chindo* como 'deforme; cps. tuerto'. Sin indagar más, Byland y Pohl toman 'tuerto' como el participio pasado de 'torcer' y lo traducen como *twisted* y – aparentemente en sentido metafórico – 'unreasonable or unjust injury'. La publicación de Arana & Swadesh es un valioso esfuerzo, pero donde los términos del mixteco antiguo son de difícil comprensión, y los autores no conocieron el mixteco moderno, ni pudieron cotejar las palabras de manera cuidadosa y sistemática, el resultado a menudo es poco confiable. Siempre hay que consultar la fuente original que es la obra de Alvarado. Allí no hay una entrada bajo "deforme" – supongo que este significado fue derivado por los autores de "tuerto", que ocurre en una composición. Efectivamente entre los varios términos para "tuerto de un ojo" Alvarado da: *tay nuu chindo*, compuesto de *tay*, 'hombre', *nuu*, 'ojo, cara' y *chindo*. Esta última palabra ocurre también en la expresión 'ojo seco': *nuu nicai chindo*.

'Al Pie del Cerro', Saha Yucu, el nombre mixteco de Cuilapan, y 'Cerro del Incensario' (Yucu Cuu). En cuanto a este último observamos cierta semejanza fonética entre *cuu*, 'braserito, incensario' y *ghu*, 'tambor, teponaztli', el elemento que ocurre en una de las cumbres de Monte Albán en el Mapa de Xoxocotlán, pero obviamente es otro término. En realidad todo eso no es suficiente para llegar a una identificación.

Todos los pasos de la etimología propuesta resultan ser falsos: *chino* no es *chindo*, y *chindo* no es 'twisted', sino se refiere a una persona que no tiene el uso cabal de sus dos ojos. No se justifica entonces la traducción de Huachino como 'house of the deformed, twisted or injured one'. Byland y Pohl, sin embargo, elaboran esta idea errónea y postulan una relación entre este nombre y el concepto de enfermedad: 'In the Mixteca today both sickness and injury by accident are thought to be the direct result of sin (Monaghan, personal communication 1978)'.

Esto lo ven reflejado en la cercanía de Huachino y *Cavua Cuee*, 'cueva de enfermedad'. Aunque puedo creer que este último topónimo sí está bien traducido (del mixteco antiguo *cuahi* y mixteco moderno *kuehe*, 'enfermedad'), es difícil seguir la implicación que de allí derivan:

"The connection between the site on the ridge that is named for people who have been twisted by sin and the cave below where people go to be cured of the illnesses brought on by sin is clear. penitence can cure the sickness resulting from improper or irregular behavior. The use of the bundle of sticks in Pre-Columbian ritual to atone for sin ties the old name of this place to the current concept of sin and retribution and to the supernatural power of the modern landscape." (Byland & Pohl 1994:68-69).

Todo esto es solamente una libre asociación, que no contiene argumentos sólidos para la identificación del Haz de Varitas con el topónimo Huachino. La propuesta de una interpretación alternativa, lejos de reforzar la primera hipótesis de Byland y Pohl, la debilita aún más: demuestra qué fácil es hacer tales asociaciones libres:

"Interestingly, in an alternative approach the term *chindo* can also be read as a pun relating these concepts to the names or attributes of other parts of the site. *Chi* (wind) is part of the word *yuchi* (flint knife or wind stone) - *yu* (stone), *chi* (wind). The round temple of the wind deity is located in the site of Ndodo adjacent to this site and above the cave. The Red and White Bundle is strongly connected to the wind deity in the Codex Vindobonensis. Ndo may be part of the term *ndodo*, the name of the adjacent occupied precinct, which also refers to a spirit being who is said today to be the little god of the wild animals, the chief of the *ñuhus*, and the living spirit of the dead kings of the place. Finally, high-quality flint was quarried in Pre-Columbian times from an extensive outcropping located in the area just below the site and around the bend from the cave." (Byland & Pohl 1994:69).

Otra vez el argumento se basa en la suposición que la parte *chino* de Huachino se debe entender como *chindo* y luego se propone que este *chindo* sea una contracción

de *tachi ndodo* o de *yuchi ndodo*. Esto simplemente no es posible en la lengua mixteca. El punto de partida de la siguiente hipótesis ya es un error: *chi* no significa "viento" sino es el término para el día Viento en el idioma esotérico especial que se empleaba para nombrar los signos del calendario. La palabra mixteca para "viento" es *tachi*. Posiblemente el *chi* del vocabulario calendárico sea una abreviación de *tachi*, pero no se puede emplear así en el mixteco normal, cotidiano. La etimología propuesta de *yuchi*, 'cuchillo', no da sentido: no hay porqué dividir esta palabra en *yuu* y *chi*, y el significado resultante 'piedra del día Viento' parece un absurdo. El hecho que haya una mina de pedernal cerca es un dato arqueológico interesante pero no tiene relevancia para esta discusión sobre etimologías. Igualmente la información sobre el término *ndodo* (Alvarado: *ndodzo*) es útil, pero, insisto, esta palabra no se puede contraer o abreviar como *ndo*. Una interpretación como 'Casa del señor del viento' (*House of the wind lord*), como proponen Pohl & Byland (1990:126), es imposible. Aun cuando aceptaríamos esa reconstrucción fantasiosa de los términos, la combinación *huahi-chi-ndodzo* se debería traducir como: 'casa del (día) Viento del jefe o montículo' y *huahi tachi ndodo* sería 'casa del viento (del) jefe o montículo' – ambos no dan sentido.

En su publicación posterior (Pohl & Byland 1996) omiten esos cuestionables razonamientos, pero mantienen su conclusión original, ya que Huachino les sirve para anclar toda una serie de otras identificaciones. Efectivamente es un imperativo metódico que se deben identificar 'racimos' o conjuntos coherentes de topónimos, pero siempre hay que tomar en cuenta que los nombres de lugares suelen ser comunes y, por lo mismo, suelen repetirse en la región, de modo que uno puede encontrar lo que quiere cuando lo busca. Hay que agregar otro criterio: el conjunto de topónimos no solo debe ser coherente, sino también debe ser *significativo*.

Para Byland y Pohl el contexto significativo es el de los restos arqueológicos en el área de su prospección: explícitamente parten de la idea básica, preconcebida, que este capítulo de los códigos mixtecos se refiere a un área reducida alrededor de Tilantongo y Jaltepec (1994:25; 41) y luego postulan que los topónimos encontrados en este área corresponden a los jeroglíficos en los códigos. Así caen en un argumento circular. ¿Porqué este capítulo debe referirse al área donde Byland y Pohl realizaron su muestreo arqueológico? Señalan como indicación de la cercanía de la Ciudad del Envoltorio de Xipe a Tilantongo la escena en que el Señor 8 Venado, después de haber sido aclamado como rey en Tilantongo mismo el día 4 Viento del Año 9 Conejo (1098 d.C.), va de allí a visitar el lugar del Envoltorio de Xipe. La distancia, dicen, es un sólo día (Byland & Pohl 1994:44). Se trata de una peregrinación ritual. Hay dos versiones algo diferentes de este evento: Nuttall 68-69, y Colombino 19. En ninguno de las dos aparece el jeroglífico conocido de la Ciudad del Envoltorio de Xipe. Según Nuttall, la comitiva llega a un cerro donde se coloca el Envoltorio de Xipe el día 6 Lagartija, dos días después del día 4 Viento. Según

Colombino el Señor 8 Venado se dirige a un lugar llamado Piedra del Envoltorio de Xipe el día 5 Casa, un día después del día 4 Viento. Pero aquí debemos observar que – contrario a lo que sugieren Byland y Pohl – la Piedra del Envoltorio de Xipe no es idéntica con la Ciudad del Envoltorio de Xipe. Vindobonensis 42-41 distingue claramente entre ambos. Piedra del Envoltorio de Xipe sí está cerca de Tilantongo (Vindobonensis 42-II; Nuttall 22) y posteriormente se unió con Suchixtlan (Bodley 17/18-I).

No hay razón para suponer que el Señor 8 Venado en este momento de su carrera se dirigiera a la Ciudad del Envoltorio de Xipe, donde gobernaban su ex-cuñado el Señor 11 Viento y su ex-compañera, la Señora 6 Mono. Si lo hubiera hecho, esto hubiera sido indicado mediante una escena en que los gobernantes del lugar salen a recibir al visitante con un saludo ceremonial. La representación sugiere más bien que el nuevo rey pasa por diferentes puntos geográficos de su territorio para celebrar los rituales correspondientes a la toma de posesión.²²

Una indicación clara de que la Ciudad del Envoltorio de Xipe no puede ser Huachino, es la discrepancia en el tiempo: Huachino es esencialmente un sitio de la fase Las Flores (clásico: 300 -1000 d.C.), pero los códices narran la historia del postclásico (siglos X - XVI) y la Ciudad del Envoltorio de Xipe fue importante alrededor de 1100 d.C. (tiempo de la Señora 6 Mono) y siguió funcionando como señorío en el siglo XV (Selden 16-IV). ¿Además, cómo explicar la existencia de un importante señorío independiente enclavado en el territorio del poderoso Tilantongo, todavía en el siglo XV, sin la menor alusión en las Relaciones Geográficas?

Es la cuestión de las dimensiones geográficas de la historiografía mixteca. Por una parte Byland y Pohl rechazan con razón las teorías descabelladas de Robert Chadwick, David Kelley y otros que vieron referencias a Teotihuacan y el Petén en estos códices. Por otra les puede haber inspirado mi propia identificación del paisaje pintado en Nuttall 36, como la micro-región del Valle de Apoala. Pero allí era obvio que se trataba de una unidad geográfica bien definida, mientras que Tilantongo y Ciudad del Envoltorio de Xipe aparecen como señoríos independientes.

²² Los jeroglíficos Escudo con Ave y Valle de la Columna (Nuttall 69) ocurren también en el Códice de Yanhuitlan, lámina XVIII, como dos de los sujetos de Tepozcolula (cabecera que ya en aquel entonces puede haber estado bajo control de Tilantongo). El Cerro del Trono en Nuttall 68-IV, aunque sugestivo, no lo interpretamos como Monte Albán, sino como una referencia al *tecpan* o centro del poder dentro del señorío de Tilantongo (véase Anders & Jansen & Pérez Jiménez 1992b:219 ss.).

Pienso que hay que encontrar un justo medio: la dimensión del relato corresponde al mundo de sus autores, no era tan enorme que incluía toda Mesoamérica sin distinción, ni tan incomunicada que se redujo al señorío de Tilantongo.²³

Otra teoría sobre la Ciudad del Envoltorio de Xipe fue propuesta por Whitecotton en su estudio del manuscrito pictórico zapoteco de la biblioteca universitaria de Yale (1990: 78 ss.). La genealogía de los gobernantes fue fundada por una pareja con nombres zapotecos – Whitecotton traduce las glosas como ‘Señora 6 Mono’ (*Xonaxe ... Hualoo*) y ‘Señor Jaguar Sangriento’ (*Coqui Pechetene*). La posible coincidencia de estos nombres con los de la protagonista del Códice Selden y su esposa, según Whitecotton, continúa con el nombre de su hijo: ‘Señor 1 Lagarto’ (*Yachila*) y el linaje que descende de él. Michel Oudijk, en su segunda contribución, analiza esta teoría a fondo y advierte que los términos en zapoteco antiguo, especialmente los nombres calendáricos, son bastante ambiguos y que nuestra comprensión de ellos es aún muy limitada, de modo que no existe seguridad al respecto. El nuevo análisis de las mismas glosas por Oudijk levanta serias dudas acerca de la correlación propuesta por Whitecotton.

A base de otras glosas, Whitecotton concluye que esta genealogía de Yale viene de Quialoo, Santa Cruz Iztepec (ahora Mixtepec) en el Valle de Oaxaca, al Sur de Zaachila. Algunas figuras poco claras, asociadas con la fundación de la dinastía en otra parte del documento, son interpretadas por Whitecotton como una representación de Xipe y de su envoltorio. De ahí su idea que la Ciudad del Envoltorio de Xipe fuera Iztepec. Desde un punto de vista iconográfico esta conclusión no se justifica: como el Envoltorio de Xipe es un término inventado por los investigadores modernos, este signo no es sustituible por la imagen de aquel Dios. Además, el Señor 11 Viento fue rey de la Ciudad del Envoltorio de Xipe, pero los descendientes de su matrimonio con la Señora 6 Mono fueron gobernantes de la Ciudad de Pedernales (Mogote del Cacique) y de Jaltepec, respectivamente. Pohl y Byland (1996:26) no analizan todo esto críticamente, sino tratan de incorporar la teoría de Whitecotton, especulando que Quialoo podría haber sido el nombre zapoteco de Mogote del Cacique – no se explica porqué entonces aquel documento zapoteco colonial relataría la historia genealógica de este lugar mixteco, probablemente abandonado antes de la invasión española.

Como apunta Oudijk en su contribución a este libro, es más plausible interpretar Quialoo como equivalente de Iztepec (Ix-tepec): ‘Cerro (*quia*; *tepec*) de la Cara (*loo*;

²³ Mi reciente identificación del Señor 4 Jaguar, el rey tolteca que hace al Señor 8 Venado su aliado y compañero de armas, como Nacxilt Topiltzin Quetzalcoatl demuestra que la narración puede salir de la Mixteca Alta, pero que hace tal cosa solamente en momentos de gran importancia (Jansen 1986).

ixtli)'. Entonces esperaríamos una representación simple de una montaña con cara u ojo, como hay varias en los códices mixtecos.²⁴

Estas observaciones críticas no se deben entender como polémica, sino como simple recordatorio del carácter hipotético que muchas afirmaciones en este campo – también gran parte de las identificaciones sugeridas en el presente artículo – necesariamente deben tener. En cuanto a la Ciudad del Envoltorio de Xipe, resulta que falta una identificación definitiva. Hay varios contextos sugestivos, pero éstos no constituyen argumentos conclusivos.

Uno de los obstáculos principales es la inseguridad de cómo debemos leer el signo del Envoltorio de Xipe en mixteco. Se trata de un sagrado haz de varitas, un objeto religioso importante, similar a los envoltorios o haces ocupados en las fiestas aztecas de Xocotl Huetzi y Tititl.

Un caso interesante, pero único, es el topónimo 'Cerro de la Sangre con Pies del Envoltorio de Xipe' (Vindobonensis 41-I), que en otro lugar es sustituido por el signo 'Sangre con Flecha' (Nuttall 5-III).²⁵ Flecha es *nduvua* en mixteco y es usado como término para 'pie' en el lenguaje elegante y esotérico de los señores mixtecos. Normalmente 'pie' es *saha* en mixteco. Por eso es probable que el signo del Envoltorio de Xipe se agrega a los pies en el mencionado topónimo para evitar la posible confusión y garantizar la lectura *nduvua*. Si este razonamiento es correcto, el Envoltorio de Xipe tendría el valor fonético *nduvua*.

Existe la posibilidad de que el Envoltorio de Xipe en el jeroglífico que analizamos, no represente toda la palabra *nduvua*, sino solamente una parte, como un complemento fonético. Esta sospecha aumenta cuando revisamos los diccionarios y no encontramos ningún significado de *nduvua* que podría referir al Envoltorio de Xipe, pero sí el término *nduhu*, que significa 'tronco', 'raíz', y, en un nivel metafórico, 'linaje'. Este término concuerda bien con el contexto del objeto religioso en cuestión, que parece simbolizar el culto a los ancestros. En el Códice Vindobonensis el Envoltorio de Xipe frecuentemente forma una pareja con la figura del *Ñuhu* (espíritu, deidad). Aparentemente esta combinación señala el respeto religioso ante los Ancestros del linaje y las Fuerzas divinas de la naturaleza. Nos imaginamos que la lectura de esta pareja de palabras como dos conceptos paralelizados que riman – *nduhu* y *ñuhu* – sería digna de la antigua literatura mixteca.²⁶

²⁴ Un interesante candidato es el lugar de donde vino la madre del Señor 8 Venado: Cerro de la Cara (Nuttall 24 y 60). Para la Relación Geográfica de Iztepec, véase Acuña 1984:I:269-275.

²⁵ Nótese la coincidencia de la fecha sagrada en ambos casos: Año 2 Caña, día 2 Caña.

²⁶ En el mismo código encontramos, por ejemplo, la combinación altar – pirámide, que probablemente se debe leer *chiyo*, *ndiyo*.

La palabra *nduvua* forma parte de un topónimo muy conocido en el área bajo consideración: el de Oaxaca misma, *Nuunduvua*.

Del antiguo Oaxaca sabemos muy poco, ya que fue absorbido completamente por la ciudad colonial de Antequera. La Relación Geográfica de Antequera explica

"Guaxaca no es nombre propio de la ciudad, sino de una villa poblada de indios mexicanos, de donde se dijo el valle 'de Guaxaca'. En esta villa y lugar tenía Montezuma, señor de México, su guarnición antiguamente." (Acuña 1984:I:33).

Huaxyacac aparece en la lista de los lugares tributarios del imperio azteca (Códice Mendoza 44). Antes de eso debe haber sido una cabecera independiente que fue ocupado militarmente por los aztecas. La Relación Geográfica sugiere que a partir de entonces compartía la guarnición con el cerro de Acatepec y fue dominado por hablantes del náuatl.

La Ciudad del Envoltorio de Xipe está al pie de la Peña del Jaguar y para llegar a ella hay que pasar Cerro de la Luna y del Insecto. Si estos montes representan respectivamente las cumbres Ocelotepec, Acatepec y Sayultepec de Monte Albán, la Ciudad del Envoltorio de Xipe debería ubicarse efectivamente en el área de Oaxaca - Xoxocotlán, al pie del gran cerro. Esto cuadra muy bien con lo dicho arriba sobre las distancias. La Relación Geográfica de Nochixtlan (el pueblo vecino de Jaltepec) dice que el camino de allí a Antequera era de catorce leguas grandes, de los cuales nueve son 'de tierra doblada' y cinco 'de tierra llana' (Acuña 1984:I:366). Tomando en cuenta que una legua corresponde aproximadamente a una hora de camino, el tiempo de viaje sería de algo más que catorce horas, es decir aproximadamente un día y medio. Una relación de 1791 describe que los que viajaban de Nochixtlan a Oaxaca primero caminaron doce leguas y llegaron a dormir en Huitzo, y continuaron el siguiente día unas seis leguas de llano (Esparza 1994:216).

Pero quedan varias interrogantes y dudas. El nombre de Oaxaca comúnmente se interpreta como 'Frente (*nuu*) a los Huajes (*nduvua*)', de acuerdo con su traducción en náuatl, *Huax-yacac* ('en la nariz del huaje') o la versión zapoteca, *Lo-la* ('cara del huaje, frente al huaje'), y no encontramos representaciones de tal árbol asociadas con el signo de la Ciudad del Envoltorio de Xipe. La lectura del Envoltorio de Xipe como (parte de) la palabra *nduvua* se basa solamente en el caso discutido - puede ser que interpretamos mal ese jeroglífico. Falta una confirmación.

Volvemos a encontrar la Ciudad del Envoltorio de Xipe más tarde en el Códice Selden 16-IV, donde el rey de Jaltepec, Señor 1 Mono, se casa con una princesa de ese lugar. La pareja está sentada sobre un Cerro del Quetzal. Esto puede significar varias cosas:

a) Este cerro venía como dote de la señora y así el rey de Jaltepec llegó a gobernar ese lugar - en tal caso Cerro de Quetzal debe haber formado parte del señorío de la Ciudad del Envoltorio de Xipe.

b) El matrimonio se celebró en Cerro del Quetzal - en tal caso debe haber sido un topónimo muy importante, ya que normalmente no se registran los lugares de las bodas.

Sea eso como fuera, en ambos casos una identificación como el Quetzaltepec de Monte Albán sería una posibilidad fascinante. Por otro lado tal topónimo ocurre más que una sola vez en el área. Cerca está, por ejemplo, el pueblo importante de Ñuu Ndodzo, 'Ciudad del Quetzal' (Cuauhxilotitlan, Huitzo).²⁷

Decisivo para establecer dónde queda la Ciudad del Envoltorio de Xipe, debe ser el conjunto de los otros topónimos relacionados con ella en los códices Vindobonensis, Bodley y Colombino-Becker: especialmente el Cerro de las Flores Blancas, el Cerro de las Almendras de Cacao y el Cerro de la Sangre. Por ahora falta una identificación precisa y segura de ellos. Ni siquiera sabemos si estos son nombres de parajes llamativos dentro del paisaje alrededor de la Ciudad del Envoltorio de Xipe o si son unidades políticas propias que juntas integraron el señorío.²⁸

Todas estas dudas e inseguridades hacen que no podamos afirmar que la Ciudad del Envoltorio de Xipe en verdad represente Huaxyacac.

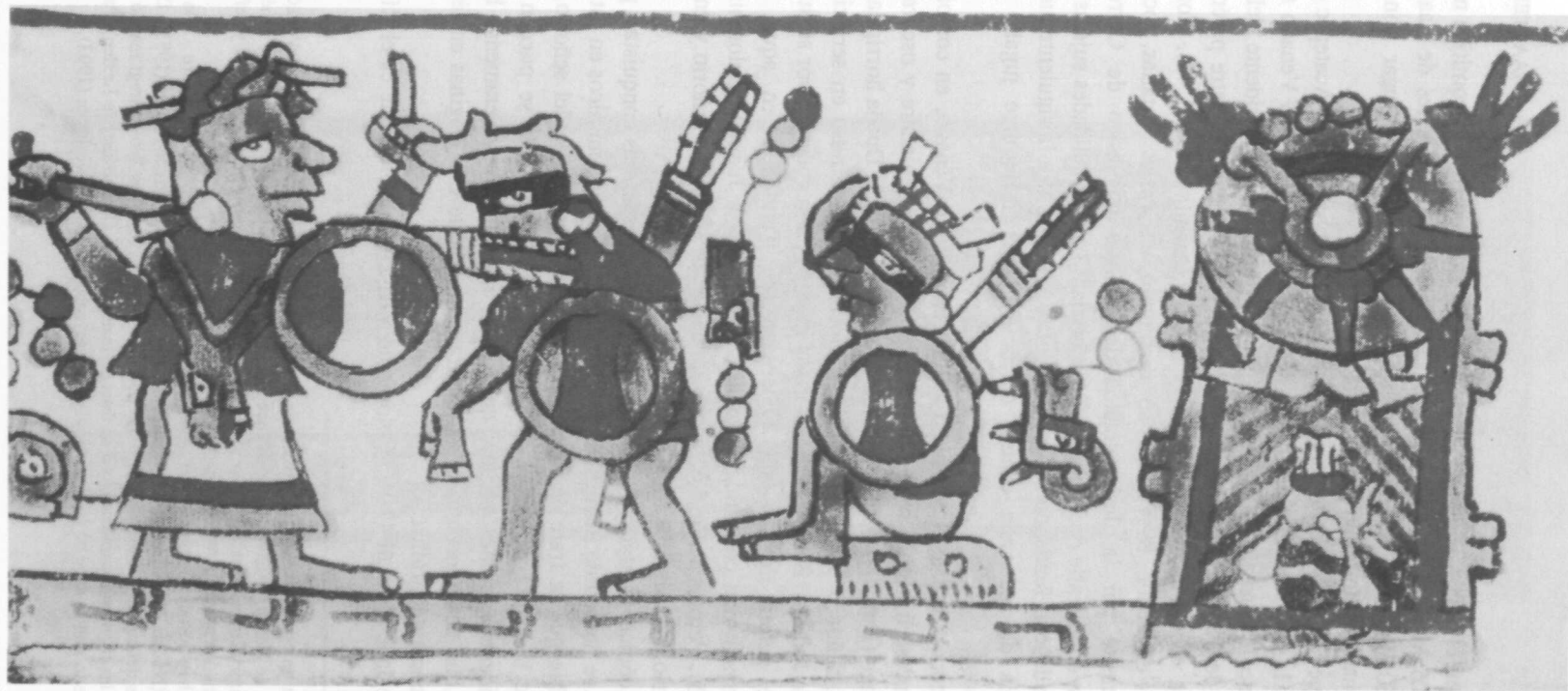
El Señor 8 Venado en Monte Albán

Regresando al Monte de la Luna, el probable Yucu Yoo o Acatepec de Monte Albán, es interesante notar que el Señor 8 Venado también conquistó un sitio de tal nombre, unos siete años después del ataque de la Señora 6 Mono (Colombino XIII; Bodley 10-II). Las versiones de este acontecimiento varían en algunos aspectos. El más notable es el nombre del defensor del Monte de la Luna a quien el Señor 8 Venado tomó preso: Señor 1 Movimiento según el Códice Colombino y Señor 3 Lagarto según el Códice Bodley.²⁹ Existe la posibilidad que este último fuese

²⁷ Compárense el Monte del Quetzal en Nuttall 9, la Peña de Quetzal en Nuttall 70, y la Ciudad del Quetzal en Bodley 8-IV. Cerca de Zaachila hay un Río de Quetzal (Nuttall 33).

²⁸ Byland y Pohl (1994) identifican todos los signos mencionados de acuerdo con su hipótesis como parajes con restos arqueológicos cerca de Huachino en el área de Tilantongo. Pero tales topónimos se encuentran también en otras partes. En el Valle de Oaxaca, área de Etla, encontramos por ejemplo un pueblo llamado Cacaotepec. La palabra náuatl *xocotl* forma parte del topónimo Xoxocotlan mismo - pero el nombre mixteco no corresponde y además este lugar fue sujeto de Cuilapan y no parece haber sido cabecera de un señorío propio.

²⁹ Tal vez la diferencia de los nombres se debe simplemente al hecho que el Señor 8 Venado tomó preso a varios defensores de Monte de la Luna, de los cuales uno es mencionado en Bodley y otro en Colombino. También es posible que se produjo una confusión con el Señor 1 Movimiento, Dios del Planeta Venus, que jugó un papel importante en los primeros éxitos del Señor 8 Venado (Bodley 10-II).



Monte de la Luna (Bodley 10-IV)

idéntico con el Señor 3 Lagarto, Ave Preciosa, quien dirigió la comitiva nupcial de la Señora 6 Mono y presencié el triste fin de los dos sacerdotes de Zaachila (cf. Caso 1960:39). ¿Se quedó después como gobernador del lugar conquistado? Desafortunadamente faltan indicaciones más claras.

Lo que nos convence de que este Monte de la Luna sí fue el Acatepec de Monte Albán, es la consideración del contexto geopolítico. El Señor 8 Venado no fue un príncipe de la dinastía, sino hijo del Sumo Sacerdote y presidente del Consejo Supremo de Tilantongo con su segunda esposa.³⁰ Cabe notar entre paréntesis que la primera esposa perteneció a la dinastía de Zaachila (Nuttall 42). Como joven guerrero, el Señor 8 Venado se distinguió en varias batallas, ocasionadas probablemente por la desintegración del reinado epiclásico de Cerro Jazmín Suchixtlan en el Valle de Yanhuitlan-Nochixtlan. Las comunidades sujetas buscaban la independencia, fundando sus propios cultos y linajes. En la siguiente lucha por la supremacía de ese valle central de la Mixteca, Tilantongo jugaba un papel protagónico.

Cuando la situación se volvió crítica, el Señor 8 Venado, en compañía de la joven princesa 6 Mono, se fue al *Vehe Kihin*, la cueva fúnebre y oscura cerca de Chalcatongo (Nuttall 44). Siguiendo las instrucciones de la Dueña horripilante de esa cueva, el Señor 8 Venado se fue a la Costa, donde se puso en servicio del rey chatino de Juquila (Bodley 9-III). Por sus méritos en la guerra y por su suerte en el juego de pelota llegó a ser gobernante de Tututepec, en aquel momento probablemente una comunidad insignificante, sujeta a Juquila (Colombino, p. V; Nuttall 45). Pero el Señor 8 Venado estableció allí su propio señorío y engrandeció su territorio a través de varias campañas militares.³¹

Los códices Nuttall y Colombino-Becker enumeran esas conquistas, pero hasta ahora no se ha podido identificar todos los jeroglíficos toponímicos en esta sección. Es probable que se trate de lugares que iban a formar parte del señorío, o por lo menos de la esfera de influencia, de Tututepec. Solamente se pueden proponer algunas identificaciones sueltas, que deben quedar como meramente hipotéticas mientras que desconocemos la estructura profunda de esas páginas en términos de una secuencia geográfica:

- Río de Jade (Nuttall 47-IV; Colombino VIII-2) probablemente es el Río Verde.

³⁰ Para un estudio metódico ejemplar de la estructura de la biografía del Señor 8 Venado, véase la disertación de Nancy Troike sobre el Códice Colombino-Becker. Gabina Aurora Pérez Jiménez y el presente autor hemos seguido y elaborado el análisis de Troike, agregando otros datos y reflexiones, en nuestros comentarios a los códices Nuttall y Selden.

³¹ No hay porque suponer que el Señor 8 Venado heredó Tututepec de su madre – ella vino de otro lugar (Nuttall 24). Una síntesis etnohistórica de este señorío la ofrece Spores (1993). Datos importantes del siglo XVI fueron discutidos por Smith (1973). Rosanna Woensdregt realizó un nuevo estudio de las fuentes documentales en su tesis de maestría (ms, Universidad de Leiden). Para un resumen de lo que se sabe de la arqueología del área, véase el artículo de Joyce (1993).



La conquista del Señor 8 Venado

- Ciudad en el Cerro de la Cabeza de Lagartija (Nuttall 48-I) probablemente es Dzini Titi, 'Cabeza de Iguana' o Huaxpaltepec (sugerencia de Mary Elizabeth Smith).
- Cerro del Cuervo (Nuttall 48-II) se lee Cacalotepec - hay varios lugares de este nombre; una posibilidad fascinante es el sitio junto al importante Puerto de Huatulco (Acuña 1984:I:188).
- Cerro de la Máscara y Cerro de la Vasija de Cacao (Nuttall 48-II/III) deben ubicarse en el Sur de la Mixteca Alta, en el área dominada por el Vehe Kihin de Chalcatongo (Vindobonensis 14).
- Llano o Lugar Señorial de la Lluvia (Nuttall 48-III; Colombino VII-3) podría ser Nuú Dzavui, Jicayan de Tovar.
- Cerro de Carrizo y de la Nariguera Lunar, probablemente es Yucu yoo, 'Cerro de la Luna' o Santa María Acatepec, al Noreste de Tututepec (Smith 1973:68).
- Cerro del Camote en forma de Corazón con un Bejuco puede ser Yucunama, Amoltepec, al Norte de Tututepec y al Sur de Teozacualco.

Es curioso que casi al final de la lista (Nuttall 49-III) se menciona la conquista de Ciudad de Frijoles, un signo que normalmente representa Ñuu Nduchi, es decir: Etla en el Valle de Oaxaca. Luego aparece el jeroglífico de Tilantongo, Ñuu Tnuu, desde luego no como conquista sino como lugar donde pasa o regresa el Señor 8 Venado. La imagen final es la conquista del Agua de los Espíritus (Nuttall 49-IV), signo que se lee *Nducha Ñuhu*, el Océano: esto parece resumir la campaña que le dió al Señor 8 Venado el dominio sobre la Costa Pacífica.

Victorioso, el Señor 8 Venado recibe el homenaje de sus hermanos frente al Vehe Kihin de Chalcatongo y hace sus ofrendas en el Templo del Cielo en Tututepec (Nuttall 50-I/III).

Pensamos que en este segmento se nos explica que el Señor 8 Venado llegó a controlar los puertos importantes de esa parte de la costa y a extender su influencia hasta la Mixteca Alta y el Valle de Oaxaca (Etla). En términos geopolíticos estos éxitos militares le daban el control del comercio costero, que consistió en productos tropicales como cacao y plumas de quetzal y en objetos metálicos como pectorales de oro y hachuelas de cobre (cf. Nuttall 47). Estamos en el Postclásico temprano, concretamente en el siglo XI d.C., en que se estaba introduciendo la metalurgia en Mesoamérica. Este fenómeno no está todavía bien documentado, mucho menos entendido en toda su complejidad, pero podemos afirmar que la dirección general fue desde el Sur hacia el Norte, por un camino que en gran parte seguía la costa del Pacífico, desde el Norte del Perú, por vía de Colombia y Costa Rica al Sureste de México. Sabemos que en Tututepec circulaban las hachuelas de cobre, semejantes a los *tumis* del Norte del Perú, con un valor fijo, como una especie de moneda (Dahlgren 1954:253-254).

Fue en este estado crucial de las cosas que el trono de Tilantongo quedó vacante por la muerte repentina del joven príncipe Señor 2 Lluvia, Ocoñaña: según parece, se hirió con la Flecha Sagrada durante un ritual y entró en un trance del que ya no despertó (Bodley 5/6-I). En seguida, el Señor 8 Venado escogió el día 9 Serpiente – con sus connotaciones de muerte (9) y veneno (serpiente) – para celebrar un rito ante la Señora 9 Caña, variante mixteca de la Diosa Itzpapalotl-Itzcueye de los aztecas, la Patrona Divina de las flechas.³²

La combinación de estos y otros elementos sugiere que la Señora 9 Caña había forjado el triste destino del príncipe 2 Lluvia, Ocoñaña, y fue la responsable de su muerte por el poder venenoso de la Flecha Sagrada.

Sea esto como fuera, el Señor 8 Venado pidió su intercesión para apoderarse del trono vacante. Ella estaba en el Cerro de la Sangre. El Señor 8 Venado la dirigió hacia ella en un vuelo mágico, en trance, convirtiéndose en Serpiente de Fuego, en *yahui*, es decir en una bola de lumbré que vuela por el aire. Según el Vocabulario de Alvarado, el *yahui* es un ‘hechicero que volaba por los aires’: corresponde a lo que los mixtecos actuales describen como la bola de lumbré que es el nual (“animal compañero”) por excelencia de los ‘hombres de poder’, es decir de los grandes curanderos-chamanes.

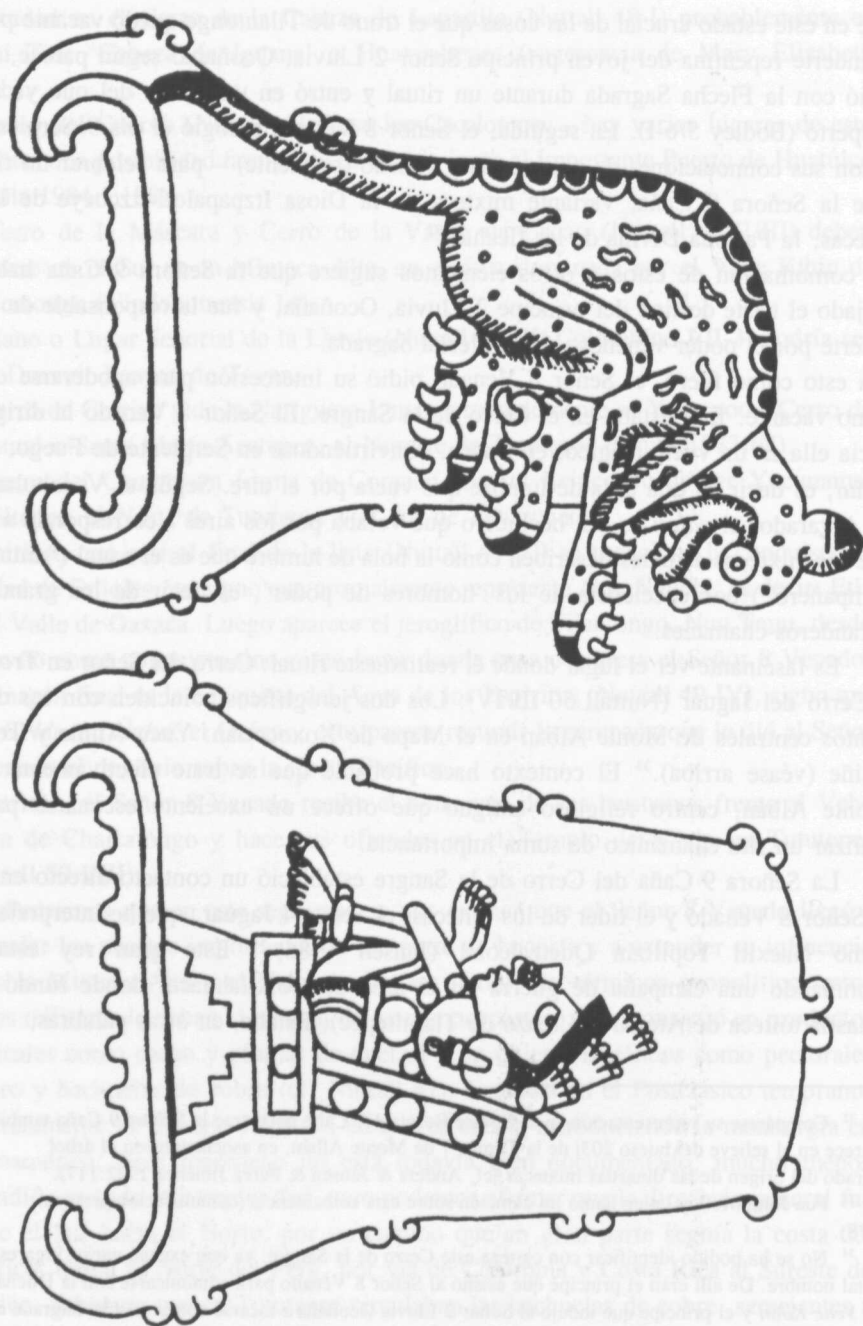
Es fascinante ver el lugar donde él realizó este ritual: Cerro del Señor en Trono y Cerro del Jaguar (Nuttall 50-III/IV). Los dos jeroglíficos coinciden con los dos puntos centrales de Monte Albán en el Mapa de Xoxocotlán: Yucu Aniñe y Toto Cuiñe (véase arriba).³³ El contexto hace probable que se trate efectivamente de Monte Albán, centro religioso antiguo que ofrece un excelente escenario para realizar un rito chamánico de suma importancia.

La Señora 9 Caña del Cerro de la Sangre estableció un contacto directo entre el Señor 8 Venado y el líder de los toltecas, el Señor 4 Jaguar, que he interpretado como Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl (Jansen 1986).³⁴ Este gran rey estaba terminando una campaña de guerra en el área de Coixtlahuaca, donde fundó la dinastía tolteca de Atonal I (Lienzo de Tlapiltepec). Estaba, en otras palabras,

³² Compárese su representación en el Códice Borgia 47. Cabe notar que la Señora 9 Caña también aparece en el relieve del hueso 203i de la Tumba 7 de Monte Albán, en asociación con el árbol sagrado del origen de las dinastías mixtecas (cf. Anders & Jansen & Pérez Jiménez 1992:117).

³³ Fue John Molloy quien llamó mi atención sobre esta coincidencia (comunicación personal 1978).

³⁴ No se ha podido identificar con certeza este Cerro de la Sangre, ya que existen varios lugares de tal nombre. De allí eran el príncipe que asistió al Señor 8 Venado para comunicarse con la Dueña del *Vehe Kihin* y el príncipe que indujo al Señor 2 Lluvia Ocoñaña a tocarse con la Flecha Sagrada en Río de la Serpiente (Nuttall 13 y 44; Bodley 5-I). En vista de esta última asociación, y en vista del área donde se debía producir el contacto entre el Señor 8 Venado y los toltecas, es interesante la posibilidad de que el lugar en cuestión sea el Cerro de la Sangre que se menciona en el Lienzo Seler II como uno de los barrios y linajes señoriales de Coixtlahuaca (Caso 1977/79:I:123 ss.; Bas van Doesburg y Olivier van Buren preparan un estudio más amplio de los lienzos de este área).



Cerro del Señor en Trono y Cerro del Jaguar (Nuttall 50-III/IV)

acercándose a la Mixteca Alta, a la esfera de influencia de Tilantongo, cuyo trono ambicionaba el Señor 8 Venado. Por otra parte la administración tolteca de Cholula se debe haber interesado mucho por el comercio de metales y productos metalúrgicos a lo largo de la costa Pacífica, dominada por el señorío de Tututepec.³⁵ Hacer alianza con un rey local que dominaba el acceso a esa ruta comercial, era un diestro estratagema político, más aún convertir a ese vasallo en una figura dominante de la Mixteca Alta, como el nuevo rey de Tilantongo. Para Cholula esto garantizaría paz en la frontera Sur de su propia esfera de influencia, lo que era una condición crucial para la campaña hacia el área maya que se estaba preparando: entonces la Mixteca quedaría "en la espalda" de las tropas toltecas y debería ser neutralizada o convertida en un aliado confiable y estable.

Tal reconstrucción histórica pone a descubierto la coincidencia de intereses de ambos partidos: la ambición personal del Señor 8 Venado y la estrategia a largo plazo del imperio tolteca.³⁶

El Señor 4 Jaguar envió embajadores desde su capital, Ciudad de Tules, Ñuu Coyo, es decir Tula-Cholula, al Señor 8 Venado. Uno de esos embajadores merece nuestra atención especial: el Señor 1 Venado, Oreja o Occipucio de Serpiente – probablemente su nombre era *Coanacoch*, 'Orejera Serpentina' en nauatl. Aparece prominente en las diferentes descripciones de este evento (Bodley 10-III y Colombino XII-3, cf. Nuttall 48-IV). Vino de la Ciudad de Jaguar (Nuttall 65), que debe haber sido un señorío mixteco. En el Códice Egerton 2, que proviene de la Mixteca Baja, aparece el mismo Señor 1 Venado como el sacerdote que hace nacer el fundador de la dinastía local. Tomando en cuenta las circunstancias geopolíticas, concluimos que la Ciudad de Jaguar se debe ubicar en la Mixteca Baja, como un aliado lógico que encontró el Señor 4 Jaguar en su camino desde Cholula hacia el Valle de Coixtlahuaca. La identificación más probable es entonces Ñuu Ñaña, 'Ciudad del Jaguar', es decir: Cuyotepeji.³⁷

³⁵ Ixtlilxochitl (1975/77:I:296) asocia explícitamente el uso de las hachitas de cobre en Tututepec con los toltecas. Probablemente los hablantes del nauatl arcáico que se encontraban todavía en el siglo XVI en Pochutla y en el área del Puerto de Huatulco, descendían de grupos toltecas cuya expansión había seguido la ruta de los metales. Cuando Xolotl se apoderó del antiguo reinado tolteca, 'en las costas del Mar del Sur y del Norte, había gente tulteca, como era Tecuantepec, Tototepec, Cuauhtemallan' (Ixtlilxochitl 1975/77:I:296). Hans Roskamp ha encontrado en Michoacan una relación similar entre la metalurgia y los nauas (originalmente asociados con el imperio tolteca).

³⁶ Sería una equivocación pensar que el Señor 4 Jaguar y su administración sentían amistad o simpatía personal para el Señor 8 Venado. Cuando éste fue asesinado como consecuencia de un conflicto local de linaje y de pasión, forjaron una alianza con la persona responsable del asesinato, el Señor 4 Viento, a quien hicieron el nuevo hombre fuerte en la región, otorgándole el mismo símbolo de status (Bodley 34-31).

³⁷ El Mapa de Xochitepec, pueblo vecino de Cuyotepeji, nos confirma la presencia tolteca en el área, ya que su historia dinástica comienza con la llegada de un conquistador proveniente de Ciudad de Tules.

Fue como una respuesta directa a aquellos embajadores que el Señor 8 Venado atacó y conquistó Monte de la Luna. Su objetivo debe haber sido complacer al rey tolteca, Señor 4 Jaguar, y hacerle una demostración de su utilidad política. Si estamos en lo correcto con nuestras identificaciones geográficas, el Señor 8 Venado ya había llegado a estas partes: había conquistado Etla en una campaña anterior (Nuttall 49) y acababa de realizar el ritual shamánico ante la Señora 9 Caña en el centro ceremonial de Monte Albán mismo.

Se produjo el impacto deseado: el rey tolteca agradeció al Señor 8 Venado, distinguiéndole en Cholula con la nariguera de turquesa (*yacaxiuitl*). Este símbolo del status real a su vez le permitió al Señor 8 Venado ocupar el trono vacante de su 'patria chica', Tilantongo.³⁸

Viendo todo este escenario, no creemos que ese Monte de la Luna fuera un sitio menor en la Costa, como Santa María Acatepec cerca de Tututepec (identificación propuesta por Mary Elizabeth Smith 1973:68).³⁹ Para que el Señor 8 Venado mereciera su nariguera, el lugar conquistado debe haber tenido gran importancia estratégica para los objetivos políticos toltecas. El sitio postclásico de Acatepec en Monte Albán corresponde bien a este perfil: recordemos que posteriormente fue el sitio de la guarnición azteca para controlar el paso a Tehuantepec y Guatemala. Los contactos de Nacxítl Topiltzin Quetzalcoatl con el Valle de Oaxaca son documentados por el cronista Torquemada:

"... vino a Cholullan, donde habitó muchos años con sus gentes; de las cuales envió desde allá a las provincias de Huaxyacac [= Oaxaca] a poblarla y a toda esa Mixteca baja y alta y tzapotecas. Y estas gentes dicen que hicieron aquellos grandes y sumptuosísimos edificios romanos de Mictlan, que quiere decir 'infierno' en la lengua mexicana, que ciertamente es edificio muy de ver, porque se arguye de aquellos que lo obraron y edificaron ser hombres de muy gran entendimiento y para mucho y de muy grandes fuerzas." (Torquemada, Libro III:cap. 7).

Obviamente tanto los aztecas como los toltecas siguieron los caminos trazados por su ilustre ejemplo imperial, Teotihuacan, cuya presencia en Monte Albán durante la

³⁸ Posteriormente el Señor 8 Venado participó en la campaña hacia el área maya (Jansen 1987) y estableció alianzas matrimoniales con un linaje noble de Tula-Cholula (Bodley 12-V) y con la dinastía de Ciudad de Jaguar (Cuyotepeji). El mismo se casó con la Señora 6 Viento, Plumas Largas de Sangre Noble, de Ciudad de Jaguar (Bodley 14-V) y el príncipe fundador de la dinastía de Ciudad de Jaguar se casó con una princesa de Tilantongo (Egerton 6; cf. Jansen 1994).

³⁹ Smith se basó en la glosa en el techo de un edificio en Colombino XII, pero, como ella misma ha demostrado, esas glosas forman un texto aparte (un 'mapa escrito' de linderos y pueblos vecinos), no relacionado con el contenido pictórico original del códice.

época clásica y cuyos contactos comerciales y militares con el área maya de Guatemala (Kaminaljuyú, Tikal) han sido bien demostrados.

Pensamos entonces que el Señor 8 Venado ofreció con la conquista de Acatepec de Monte Albán el control sobre el estratégico Valle de Oaxaca a los toltecas, abriéndoles el camino hacia Soconusco y Guatemala. En este contexto se explica también la presencia del rey de Zaachila entre los que aclamaron al Señor 8 Venado como el hombre fuerte, apoyado e impuesto por los toltecas en toda la región (Nuttall 61-III).

La Muerte del Señor 12 Movimiento

Como es bien sabido, el reino del Señor 8 Venado no terminó feliz, sino se hundió en intrigas y asesinatos. Probablemente él mismo estaba involucrado en el plan de asesinar a su medio hermano mayor, el Señor 12 Movimiento (hijo de madre zapoteca) en un baño de vapor o temazcal (Nuttall 81).

Según el Códice Becker 7-9, los ritos funerarios para el Señor 12 Movimiento asesinado se llevaron a cabo cerca de la Ciudad del Envoltorio de Xipe. Al final se menciona un gran recinto con un templo precioso, seguido por los jeroglíficos de Monte de la Luna, Lugar donde surge el Ñuhu, y Monte de la Serpiente de Fuego (*yahui*).

Por la coincidencia del jeroglífico es probable que este Monte de la Luna sea idéntico con el lugar conquistado algunos años antes por el Señor 8 Venado, es decir Acatepec de Monte Albán. Ya vimos que la cercanía de Monte de la Luna (Acatepec) y Ciudad del Envoltorio de Xipe es documentada por el Códice Selden.⁴⁰

El signo del 'Ñuhu que surge de la tierra' puede referir a la (primera) salida del Sol, al Oriente, o al tiempo del origen, cuando nacieron los Ancestros divinos (Jansen 1982b:297). Conceptualmente (no fonéticamente) ha de corresponder al término *dzoco ñaña* en el Mapa de Xoxocotlan.

La Serpiente de Fuego (*yahui*) como se dijo arriba, señala la capacidad de los chamanes para entrar en trance, volar y penetrar las superficies sólidas. Además se produce un juego de palabras (y de ideas) con *yavui*, 'cueva' y -por eso - 'sepulcro'.

⁴⁰ En el Códice Nuttall 81-82, encontramos la escena paralela, que comienza también con un Llano de Envoltorios de Xipe, pero por lo demás menciona lugares muy diferentes: 1) Ciudad de la Serpiente y 2) Montaña Gorda o Encinta con Loma de la Flecha, junto con la Ciudad del Jaguar. Estos parecen ser los lugares de donde provienen los hombres que asisten a las ceremonias funerarias. Se podría especular que el último conjunto de jeroglíficos también contenga referencias al área de Monte Albán (Montaña Encinta: 'Cerro primordial que contiene vida y tesoros'; Loma de la Flecha: Nu Nduvua; Ciudad del Jaguar: Ocelotepec), pero en vista de la gran diferencia en la representación de los lugares, esto no parece probable. La Ciudad del Jaguar fue mencionada antes en Nuttall 66-I, donde es Cuyotepeji.

Toda esta secuencia de topónimos parece referirse al lugar del entierro (el recinto con templo) del Señor 12 Movimiento. En combinación, los términos mismos dan la impresión de que se trata de una de las tumbas antiguas de Monte Albán, cerca de la cumbre del Yucu Yoo, Acatepec, un lugar calificado como un sagrario de los ancestros (*Nuhu* del tiempo del origen), es decir como una tumba clásica reutilizada, y a la vez como un lugar apto para realizar ritos chamánicos.⁴¹

Es interesante notar que la forma en que se coloca el cuerpo muerto sobre un armazón de madera coincide con la costumbre documentada por toda una serie de relieves en losas sepulcrales, provenientes del área de San Lázaro Zautla y Suchilquitongo, es decir la parte del Valle de Oaxaca que corresponde a Etlá (Anders & Jansen & Pérez Jiménez 1992b: 236, Urcid 1992, 1993).

Byland y Pohl ven el temazcal donde se perpetró el asesinato como un jeroglífico toponímico y lo combinan con un lugar pintado inmediatamente antes de esta escena en el Códice Becker I 5: Llano de la Planta del Maíz. Luego los identifican como dos sitios cercanos en el área de su muestreo arqueológico:

"These two sites are found on the ridge just across the canyon of the cave in the Jaltepec *agencia* of La Victoria, where two small elite mounds were found. These two sites are still called Temazcal or Steambath and Yodo Nuviu or Plain/Place of the Milpa or Cornfield." (Byland y Pohl 1994: 70)

Dada la enorme frecuencia de temazcales y milpas en La Mixteca, no podemos admitir la presencia de tales topónimos en ese área como un argumento. Además las dos presuposiciones son implausibles. El temazcal es el *edificio* dentro del cual el Señor 12 Movimiento fue matado - no se registra el nombre del lugar. El Llano de la Planta del Maíz pertenece a una lista de conquistas, que constituye un capítulo anterior, aparte, sin lazo aparente con la historia del asesinato.

La presencia prominente de la Ciudad del Envoltorio de Xipe en el relato de la ceremonia funeraria sugiere que el siniestro aconteció cerca de allí. Un año después, el Señor 8 Venado atacó esa Ciudad del Envoltorio de Xipe. Aparentemente señaló a la familia real de ese lugar como culpable del asesinato de su medio hermano mayor. Tal vez su argumento fue precisamente la proximidad geográfica del funesto temazcal a la Ciudad del Envoltorio de Xipe. Allí gobernaban la Señora 6 Mono y su esposo, el Señor 11 Viento. Éste último antes había estado casado con la media

⁴¹ En otro artículo (en prensa) hago un comentario más detallado sobre este aspecto de la Serpiente de Fuego, que simboliza también el encuentro visionario con los Ancestros. De ahí su presencia en contextos funerarios. Una magnífica vasija Ñuiñe, encontrada en la Tumba 5 de Cerro de las Minas, Huajuapán (Winter 1994:34), muestra la transformación del rey en este ser, al usar piciete para entrar en trance. Otra imagen relacionada con este complejo es la Serpiente de Fuego en un relieve de estuco dentro de la Tumba I de Zaachila.

hermana mayor del Señor 8 Venado mismo – por eso sus hijos eran nietos de la misma señora zapoteca (de la dinastía de Xipe) que era la primera esposa del padre del Señor 8 Venado.

De nuevo observamos la asociación de la Ciudad del Envoltorio de Xipe con un Cerro o Peña Envolvada del Yahui. En el Códice Becker I 9-III, se ve atrás del tecpan un jeroglífico dañado que parece haber representado una Peña del Yahui (Byland & Pohl 1994:71). De todas maneras el Códice Bodley 33-V, muestra cómo el Señor 4 Viento, hijo de la Señora 6 Mono y del Señor 11 Viento, se escapó de ese ataque, escondiéndose en una cueva del Cerro Encorvado del Yahui.

Monte que se Abre - Insecto

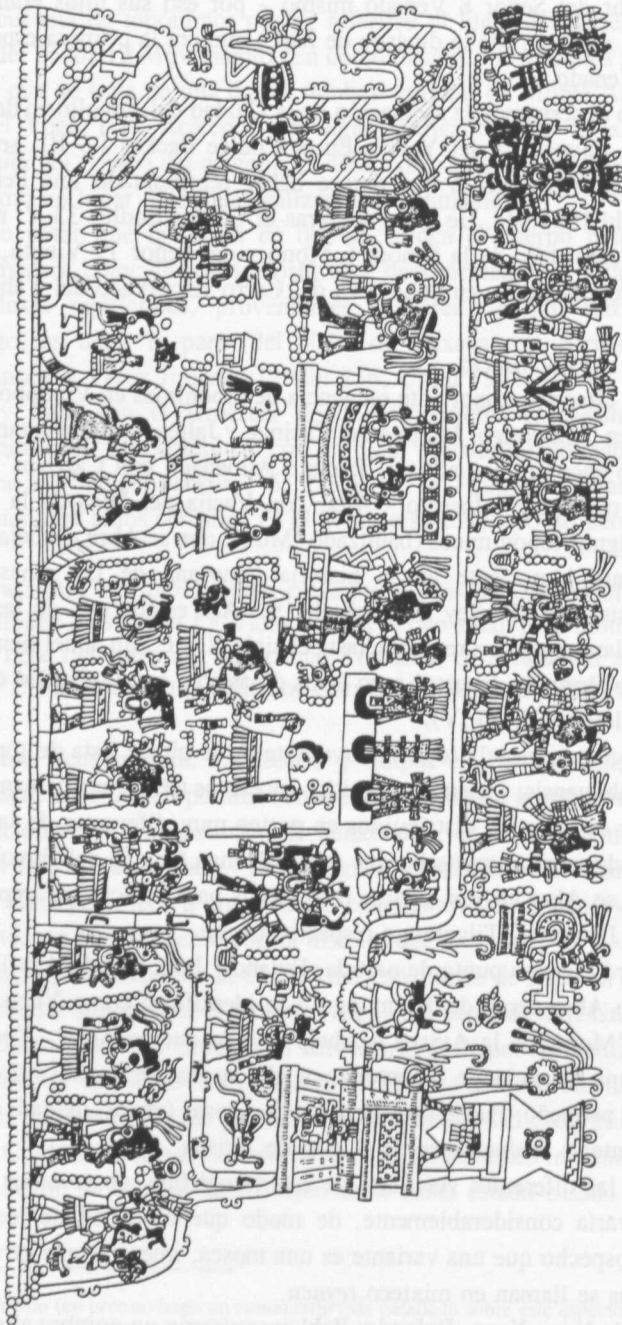
Arriba hemos citado la importante secuencia de topónimos en Vindobonensis 42-41, donde aparecen Tilantongo, Mogote del Cacique y Jaltepec. Inmediatamente después de Tilantongo encontramos allí un 'Recinto Almenado con Carrizos' y un 'Monte que se Abre o Rompe - Insecto - Altar con Vasija del Dios de la Lluvia'. Este conjunto de signos toponímicos (bautizado 'Monte que se Abre - Abeja' por Alfonso Caso) fue muy importante en la historia temprana de las dinastías mixtecas (Vindobonensis 2-III; Bodley 2-I; Nuttall 19). Allí estaba una de las raíces de la dinastía de Tilantongo, que remonta hasta el siglo X d.C. En aquel tiempo el 'Monte que se Abre o Rompe - Insecto' tuvo lazos dinásticos con la Ciudad del Envoltorio de Xipe (Bodley 4-I/II; 36-IV).

No conocemos bien la lógica subyacente de la citada lista de topónimos en el Códice Vindobonensis: a menudo los sitios sucesivos tienen una cercanía geográfica, pero en otros casos están distribuidos en partes muy diferentes de la Mixteca. En vista de lo dicho arriba, sospecho que se mencionan Ciudad del Envoltorio de Xipe y Monte que se Abre en sus lugares respectivos para indicar los importantes lazos dinásticos de Jaltepec y Tilantongo respectivamente.

De acuerdo con su punto de partida, Byland y Pohl (1994:94 ss.) buscaron este Monte que se Abre cerca de Tilantongo y lo identifican como Yuco Yoco - Ndua Que'a Sina, 'Monte de la Avispa o Abeja - Valle que se Abre'. Yuco Yoco es el nombre de una estancia de Tilantongo y allí se encuentra un sitio arqueológico relativamente pequeño. Puede significar muchas cosas (vapor, deidad, colmena etc.), pero localmente es traducido como 'Cerro de Avispa'.

Comparando las diferentes versiones de este jeroglífico, observamos que el dibujo del insecto varía considerablemente, de modo que es difícil de identificarlo con seguridad. Sospecho que una variante es una mosca, mientras que otra representa el piojo – ambos se llaman en mixteco *teyucu*.

Para el sitio de Yuco Yoco, Byland y Pohl encontraron un nombre alternativo: Ndua Que'a Sina. No es un nombre común, sino les fue dado por solamente una persona -



Monte que se Abre o Rompe - Insecto - Altar con Vasija del Dios de la Lluvia
(Nuttall 19)

lo que es un elemento muy débil en la investigación toponímica. Además el significado no está muy claro. Byland y Pohl lo derivan del radical *sina/quena*, 'abrir, vaciar, parir' etc., registrado por Arana & Swadesh (1965:121). Cotejando eso con el Vocabulario original de Alvarado encontramos que *sina* no es literalmente 'abrir', en el sentido de 'abrir una puerta, carta, zanja, mano', aún menos 'abrir' en el sentido de 'hender', como lo sugiere el jeroglífico, sino que ocurre solamente en la composición 'abrir camino, apartando la gente'.⁴²

Para el 'Recinto Almenado con Carrizos', Byland y Pohl no encontraron una correspondencia precisa. Lo interpretan como un signo general de 'Recinto', lo que traducen como *yuhua* en mixteco. Esto me parece muy dudoso. En primer lugar *yuhua* puede designar un lugar amurrallado – generalmente designa la cancha de pelota y se pinta así – pero localmente el topónimo Yucu Yuhua se traduce como 'Cerro de Hielo' (Pohl & Byland 1990:126). Luego, el elemento diagnóstico del jeroglífico no es el recinto sino los carrizos o cañas. Por eso la identificación de este jeroglífico como el sitio arqueológico pequeño Yucu Yuhua cerca del Yucu Yoco carece de todo fundamento.

En mi opinión, las escenas discutidas arriba muestran que Recinto de Carrizos y Monte del Insecto son una combinación diagnóstica y como tal representan Acatepec y Sayultepec de Monte Albán. Las diferentes formas del insecto en cuestión son un argumento para la lectura *Tiyuqh* (*Teyucu*), que puede traducirse como "mosca" y como 'piojo'.

Elaborando esta hipótesis, interpreto 'Monte que se Abre o Rompe' como una simple escritura fonética de *Yucu Cahnu*, 'Monte Grande', una designación general

⁴² Byland y Pohl (1994:97) aducen que 'Jansen [1976:164] noted that *quina* in the dialect of Apoala means 'to give birth' with special reference to the birth of ancestors from the earth'. Se trata de un esfuerzo de leer el signo de la parte inferior del cuerpo de una mujer junto a la cascada en Nuttall 36. En este contexto discutí el topónimo Cava Quina en Apoala. Byland y Pohl citan mi primer reporte al Congreso Internacional de Americanistas donde sugerí una traducción como 'Peña de la Parturienta', basándome en el significado de *quena*, 'parir' en el diccionario de Arana & Swadesh (Jansen 1979). En una publicación posterior, de carácter más definitivo, clarifiqué: '... no hay seguridad de cómo leer este signo en mixteco. Como *caha*, 'cadera', 'parte posterior', 'atrás' puede modificar un topónimo – entonces significaría que la cascada se encontraba 'atrás del pueblo'. También puede ser una referencia a algún lugar cerca de la cascada. Hoy en día la cascada de Apoala no tiene un nombre especial. Las partes principales del abismo se llaman 'Cavua ndodo tachi' ('Peña donde se levanta el viento'), 'Cava coo dana' ('Peña de la serpiente extraviada') y 'Cava quina' (nombre que los habitantes de Apoala no saben traducir). Posiblemente 'quina' es el 'quena' de Alvarado, que significa 'abrir' o 'parir'. Entonces 'Cava quina' podría significar 'Peña que se abre' o 'Peña que pare'. La posición del cuerpo podría efectivamente referir a un parto. Pero tal etimología parece todavía demasiado dudosa. Ahora sospecho que el registro de *quena* como 'parir' en el diccionario de Arana & Swadesh se debe a un error tipográfico. Alvarado da *quema* para 'parida'.

muy adecuada de Monte Albán.⁴³ El altar (*chiyo*) y la vasija con la cara del Dios de la Lluvia podrían representar otros nombres descriptivos que se refieren a los cimientos (*chiyo*) de los edificios y a las urnas (con cara de Cocijo) que son tan característicos de ese sitio arqueológico.

En el Códice Nuttall 19 este conjunto constituye el fondo geográfico de una enorme escena que ocupa dos páginas y se nos antoja reconocer el perfil de Monte Albán en esa enorme montaña que surge sola como una mole, una unidad compleja e independiente. El signo del carrizo (*yoo*) aquí se pinta más bien como la planta tierna de maíz (*huiyo*), pero ha de conservar el mismo valor fonético. En el centro de la escena está un trono, ocupado por el anciano sacerdote Señor 10 Lluvia. Aunque forma parte del relato del matrimonio que se lleva a cabo allí, el trono a la vez puede remitir al Monte del Trono que es el sitio central de Monte Albán en el Mapa de Xoxocotlán.

A un extremo del impresionante escenario está una peña encorvada, que nos da otra vez la lectura de 'Peña Grande', como equivalente del signo 'Monte que se Abre o Rompe'. En medio de esta peña está una abertura por donde entra una Serpiente de Fuego (*yahui* en mixteco). La descripción del sitio como 'lugar donde la Serpiente de Fuego (*yahui*) pasa por la pared rocosa' lo califica como un lugar naualístico, un ámbito de poder, donde se celebraban rituales chamánicos, posiblemente en cuevas o subterráneos (Jansen 1982b:149).⁴⁴ Ya vimos que precisamente ese rito de vuelo mágico fue realizado allí por el Señor 8 Venado en Cerro del Señor en Trono y Cerro del Jaguar (Nuttall 50-III/IV), para entrevistarse con la Señora 9 Caña.

Comparto con Byland y Pohl la idea que la Peña Encorvada del Yahui se encuentra cerca de la Ciudad del Envoltorio de Xipe, pero ubico ambos en otra parte, en Monte Albán y sus alrededores y no en el área de Huachino.

⁴³ El mismo juego de palabras de 'romper' y 'grande' se da en el jeroglífico de Teozacualco (Smith 1973:57 ss.).

⁴⁴ Cuando comencé mi investigación en los años '70, enfoqué Apoala, el lugar de origen de las dinastías mixtecas, lo que resultó, entre otras cosas, en la identificación del paisaje extenso en Nuttall 36, como el valle de Apoala (Jansen 1979; 1982b). En aquel entonces pensé que la escena de Nuttall 19, se podría referir también a ese pueblo, dada la asociación de una Peña Encorvada con el Río que Arranca Plumas (Yuta tnoho, Apoala) en Nuttall 18. El Cava Laki, un impresionante peñasco que contiene una cueva con restos arqueológicos, en Apoala mismo, me pareció un buen candidato para esa Peña Encorvada en Nuttall 18, y, por extensión, para la Peña del Yahui en Nuttall 19, especialmente donde el *laki*, 'diablo', es un ser semejante al *yahui* antiguo (ahora llamado *yahua* en Apoala). Queriendo, se pueden encontrar en los alrededores de Apoala los topónimos que podrían coincidir con los jeroglíficos en esta parte del código. Después de un estudio más detenido llegué a comprender que por la frecuente repetición de tales topónimos en la región, aunada a la inseguridad de la forma precisa en que debemos leer los glifos, esa coincidencia puede ser casual y no prueba nada. Sigo pensando que la Peña Encorvada de Nuttall 18 se ha de ubicar en Apoala - puede ser Cava Laki pero también la cueva de donde brota el río, Yahui Coa Maa. En cuanto al conjunto de topónimos de Nuttall 19, sin embargo, cambié de opinión: ahora estoy convencido de que no se refiere a Apoala.

La designación de Monte Albán como un gran sitio de fuerzas naualistas es más antigua que los códices mixtecos. Un ejemplo clásico es la Estela 1 de la Plataforma Sur de Monte Albán mismo (SP 1 en Urcid 1992): el relieve muestra un hombre en traje de piel de jaguar, con un bastón o lanza en la mano, sentado sobre un monte con el motivo del 'petate y trono' (difrasismo para 'señorío'). Obviamente se trata de un rey: el monte de su señorío, que ha de ser Monte Albán mismo, es flanqueado por dos cabezas de Serpientes de Fuego. Este ser aparece con frecuencia en el arte mesoamericano como marcador del carácter naualista y del poder divino de un sitio, pero es sugestivo encontrarla de manera tan clara y prominente en referencias clásicas a Monte Albán.⁴⁵

Al pie de esta Peña Encorvada en Nuttall 19 está un Cerro Blanco de Pedernales. Es uno de toda una serie de sitios en este capítulo del Códice Nuttall donde se hace el Fuego Nuevo (marcando la fundación de un señorío y de una dinastía) y se celebra el culto ante el Envoltorio del Pedernal Divino, que es una manifestación del Señor 9 Viento Quetzalcoatl (el protagonista del código Vindobonensis). Pedernal se dice *yuchi* en mixteco, pero como signo calendárico es *cusi*, y este valor fonético se puede utilizar como complemento para reforzar la lectura *cuisi*, "blanco". En vista de lo dicho arriba sobre la casa de los señores de Tablado Blanco, Tocuís - Zaachila, al pie de la Peña Encorvada (Nuttall 33), me parece probable que este Cerro Blanco aquí represente otra vez el territorio de Zaachila, tal vez en un sentido general: por la gramática de fray Antonio de los Reyes sabemos que todo el Valle de Oaxaca se llamaba *Tocuís Ñuhu*, 'Tierra de Zaachila' en mixteco.⁴⁶ Hay que advertir que también hay varios topónimos similares en el área, como Ñuu Cuisi, 'Ciudad Blanca', que es el nombre mixteco que corresponde a Tlalistac (nauatl: 'Tierra Blanca').

Byland y Pohl (1994) interpretan el Cerro Blanco de Pedernales como una combinación de Ciudad de Pedernales (Mogote del Cacique) y una Peña Blanca (*Toto Cuisi*) cerca de Tilantongo. En un momento me incliné a aceptar esta idea (Anders & Jansen & Pérez Jiménez 1992:128), pero ahora regreso a mi posición escéptica original: la Ciudad de Pedernales (*Ñuu Yuchi*) es un jeroglífico toponímico tan conocido y convencional (un tablero de grecas coloreadas con una hilera de pedernales encima) que resulta difícil aceptar que estuviese representada aquí en esta forma combinada con el Cerro Blanco. Tal combinación además provocaría confusión: el signo calendárico Pedernal sí puede ser un complemento fonético de 'blanco', pero el color blanco (*cuisi*) no puede reforzar una lectura de Lugar de

⁴⁵ Otro hermoso ejemplo del mismo motivo es la lápida de Noriega (Winter 1994:121).

⁴⁶ Fray Antonio de los Reyes mismo (1976:ii) interpreta este nombre como 'tierra estimada'.

Pedernales, ya que el pedernal en tal caso no es el signo calendárico (*cusì*), sino la piedra (*yuchi*).⁴⁷

Acatepec y Sayultepec se ubican en la parte Norte de Monte Albán, mientras que el Trono se refiere a la parte central. Por la ubicación de los glifos correspondientes concluimos que la pintura de Nuttall 19, nos presenta Monte Albán visto desde el Oriente. La Peña del Yahui está al lado Sur, el lado de Zaachila (cf. Nuttall 61-III y 33). El camino que en Nuttall 19, sale desde Cerro del Insecto, corre un tiempo horizontalmente a lo largo de la montaña y baja luego de manera empinada, coincide globalmente con el 'camino F', que pasa por la loma oriental en la dirección Norte-Sur y baja a la altura de Xoxocotlán (Blanton 1978:65).

Otro argumento fuerte para identificar Monte que se Abre - Insecto - Recinto de Carrizos como Monte Albán es la consideración del tamaño de la pintura. El Códice Nuttall contiene solamente pocas pinturas de paisajes que ocupan toda una página. La p. 19 es el único caso de un paisaje que se extiende sobre dos páginas enteras. Ya que el Códice Nuttall enfoca la dinastía de Teozacualco, de antemano es improbable que una escena de tal tamaño se refiera a la estancia Yucu Yoco ('Cerro de Avispas') con el sitio arqueológico relativamente pequeño del mismo nombre en terrenos del señorío vecino, Tilantongo.

El impresionante paisaje pictográfico de Nuttall 19 - obra maestra del pintor - tiene que representar un sitio muy famoso en la época en que se hizo el código. Desde luego existe siempre la posibilidad de que Yucu Yoco tuviera una importancia ideológica enorme en el postclásico tardío, pero no nos consta y nada lo indica. Por otra parte, ya pudimos identificar los demás lugares representados como paisajes de gran tamaño y observamos que corresponden precisamente a los sitios que tenían una extraordinaria y bien documentada importancia para la historiografía mixteca: Monte Albán (p. 19) se inserta ahora en la ilustre compañía de Apoala (p. 36) y Tilantongo (p. 22) en el llamado Anverso del Códice Nuttall, y de la Laguna de Términos en el Reverso (p. 75).⁴⁸

Estos lugares resumen la ideología dinástica de la historiografía mixteca:

1. Apoala simboliza por una parte el arraigo en la tierra de los linajes: allí nacieron los Fundadores del árbol divino, al lado del río en el Llano Sagrado. Por otra enfatiza el origen espiritual del poder: allí se recibieron las instrucciones y los

⁴⁷ Un relieve procedente de Mogote del Cacique (Jansen & Winter 1980) muestra un hombre con cola de *yahui*, que entra en el monte de Pedernales. Pohl y Byland (1996:14-15) ven una correspondencia de esta escena con la peña perforada por un *yahui* junto al Monte Blanco de Pedernales, en Nuttall 19. A mi juicio se trata de una coincidencia: el *yahui* que entra en el monte no forma parte del topónimo, sino se refiere a un ritual chamánico que solía celebrarse en diferentes lugares (cf. Jansen, en prensa). Otro ejemplo es el inicio del Rollo Selden.

⁴⁸ Véase mis comentarios en Anders & Jansen & Pérez Jiménez 1992b. Para la interpretación de Nuttall 36 (Apoala) y 22 (Tilantongo), véase además Jansen 1982b: 93 ss y 272 ss. respectivamente. La identificación de la Laguna de Términos la he elaborado en otra parte (Jansen 1996).

objetos sagrados (el Bastón, el Envoltorio, la Tabla para hacer fuego etc.) de mano de los Ancianos en el Lugar del Cielo – ámbito que en el nivel geográfico se sitúa en Cava Caandihui, la Peña donde está el Cielo, al Oriente del pueblo, pero que en un nivel espiritual-simbólico corresponde al sitio mágico del origen adonde van los chamanes en su vuelo mágico.

2. Monte Albán es el escenario antiguo, prestigioso, lleno de reliquias y poderes divinos, que confirma y consagra a la dinastía por el matrimonio primordial que se realizó en ese lugar.

3. Tilantongo es donde se funda el nuevo centro, en forma del Templo del Cielo que se edificó en una loma vecina al Monte Negro, con sus ruinas antiguas.

4. El paso por la Laguna de Términos es un momento característico de la participación en la expansión imperial tolteca, de Cholula hacia el área maya, bajo el mando del famoso Nacxítl Topiltzin Quetzalcoatl.

Alrededor de estos puntos geográficos se teje el relato piadoso sobre los Fundadores, sus peregrinaciones con los objetos sagrados y sus rituales, la historia genealógica de las familias reales con sus alianzas matrimoniales, así como la narración épica de los triunfos y tragedias de las grandes personalidades como el Señor 8 Venado y la Señora 6 Mono.

Orígen y Legitimación de las Dinastías

La identificación del famoso 'Monte que se Abre - Insecto' como Monte Albán es novedosa y a la vez sorprende por lo evidente que resulta: cabe muy bien en su contexto. Su punto fuerte es que explica la importancia primordial y el posterior eclipse de ese 'Monte que se Abre' en la historia temprana de las dinastías postclásicas. Monte que se Abre en los códices mixtecos ya no es la capital de un gran reino, sino un sitio donde se ubican diferentes casas señoriales y sagrarios, y un escenario impresionante para grandes rituales. A la vez constituye un elemento crucial en la legitimación de las dinastías, junto con Apoala. Es interesante analizar cómo la dinastía central y más prestigiosa de La Mixteca postclásica, la de Tilantongo, se forma por la conexión de familias asociadas con Apoala y Monte que se Abre (Monte Albán). Esas dos familias reclaman descendencia de una pareja fundadora simbólica: Señor 1 Lagarto y Señora 13 Flor (Vindobonensis 35 y 1) – los nombres calendáricos que corresponden al primer y al último signo del tonalpoalli, como 'alfa' y 'omega' en términos griegos y cristianos, o Cipactonal y Oxomoco en términos nauas.

En Nuttall 19 culmina el relato sobre la joven Señora 3 Pedernal. Sus padres, Señor 5 Flor y Señora 3 Pedernal, habían salido de Peña del Cielo, que ha de ser el Cava Caandihui de Apoala (Nuttall 14). Su madre, que tenía el mismo nombre calendárico, había pedido el favor de tener un hijo o una hija a la Abuela del Río, la Diosa Madre (Nuttall 15) y, después de dar a luz, se había convertido en su nual,

la Serpiente Emplumada, para entrar en una peña y hacer brotar un río de allí (Nuttall 16). Mientras que la hija 3 Pedernal se preparó y ocupó el trono en el *tecpan*, junto al Templo de la Serpiente Emplumada, un sacerdote visionario, el Señor 12 Viento, bajó del Cielo en vuelo mágico y mandó un embajador, que en forma de naual visitó a la madre – sentada como reina naualista, como Serpiente Emplumada, en una cueva del Río de Apoala – para pedir la mano de su hija (Nuttall 18).

Ahora, Nuttall 19 muestra el matrimonio. En Acatepec, sobre el antiguo altar con la urna de Cocijo, se había fundado un templo precioso con el culto de los objetos sagrados de las dinastías mixtecas (Envoltorio, Pedernal, Tabla para hacer el Fuego Nuevo, Bastón del Mando). De allí dos embajadores trajeron a cuestas a la joven Señora 3 Pedernal, bajando del cerro (Monte Albán) por el camino empedrado. Su novio, el sacerdote visionario Señor 12 Viento de nuevo bajó del Cielo en vuelo mágico y fue recibido al pie del cerro grande. Así ambos fueron llevados a una gran cueva, o frente a una pared rocosa, siempre al pie de Monte Albán, donde se celebró la boda. El matrimonio se consumió en un palacio más arriba, en la parte central (*Yucu Aniñe*).

Más tarde nació la Señora 1 Muerte, probablemente como hija de esta pareja, en Acatepec, frente al Templo precioso. Todos los grandes señores de esa época sagrada se juntaron en la cima de la montaña (la plaza central de Monte Albán) para rendirle homenaje.

Según el principio del Códice Bodley 1-4, la Señora 1 Muerte nació de un árbol, probablemente un pochote espinoso. Es la conocida metáfora para el arraige de su dinastía ('tronco') en la tierra mixteca, generalmente asociado con el valle sagrado de Apoala. Ambas versiones – su nacimiento en Acatepec según Nuttall y su nacimiento del árbol de Apoala según Bodley – tienen un fondo común: el Códice Nuttall 18 indica que la abuela materna de la Señora 1 Muerte tenía su sede en Apoala y que su padre había ido allí al Lugar del Cielo.

El matrimonio de la Señora 1 Muerte con el Señor 4 Lagarto es recordado por Vindobonensis I-3, Bodley 1-III, Nuttall 21 y la Relación Geográfica de Tilantongo (Acuña 1984:II) como el principio de la dinastía de Tilantongo.

Esta pareja tuvo una hija, la Señora 1 Zopilote, quien se casó con el Señor 4 Conejo, hijo de Señor 10 Movimiento y Señora 1 Conejo, reyes de Monte que se Abre (Monte Albán).

Siempre en Monte que se Abre (Monte Albán) el Señor 4 Conejo y la Señora 1 Zopilote tuvieron tres hijas. La primera, la Señora 5 Caña, contrajo matrimonio con el Señor 9 Viento, Muerte de Piedra, – juntos gobernaron en Tilantongo. Las dos hijas menores se casaron con dos hermanos de la dinastía de la Ciudad del Envoltorio de Xipe. La más joven de ellas fue la madre del Señor 11 Viento que después se casara con la Señora 6 Mono (véase arriba).

El principio del lado reverso del Códice Bodley (pp. 40-37) explica cómo el linaje que se había establecido en la Ciudad del Envoltorio de Xipe, también descendía de una pareja importante de Apoala, la Señora 9 Lagarto y el Señor 5 Viento (cf. Vindobonensis 35; Nuttall 36).

Es crucial entender estas complejas relaciones genealógicas para poder apreciar la política de alianzas matrimoniales. La Señora 6 Mono, por ejemplo, estaba conectada con la dinastía de Tilantongo por su padre y con el poderío de Cerro Jazmín de Suchixtlan por su madre: su abuelo materno era el gran Señor 8 Viento, que había nacido en Apoala y había sido aclamado como rey en el sitio clásico de Yucuñudahui (Nuttall 1-2). Su esposo, el Señor 11 Viento, era rey de la Ciudad del Envoltorio de Xipe. Las raíces genealógicas de ambos estaban tanto en Apoala como en Monte que se Abre (Monte Albán).

El Señor 11 Viento en primeras nupcias se había casado con la hija del primer matrimonio del Sumo Sacerdote de Tilantongo con una princesa de la dinastía de Zaachila. El Señor 8 Venado escogió como su primera esposa la hija de aquella pareja, la Señora 13 Serpiente, que por un lado le permitió reunificar la herencia dividida de su padre y por otro le conectó con el prestigioso linaje de la Ciudad del Envoltorio de Xipe, que remontaba, como vimos, a Monte Albán y Apoala.

El motivo de las tres princesas de Monte Albán que llegaron a ser madres fundadoras de prestigiosos linajes da la impresión de haber sido un elemento ideológico importante para las generaciones posteriores. De hecho, las fuentes insisten en cómo hombres de La Mixteca – sean sacerdotes que buscaban visiones en Apoala, sean hijos de linajes asociados con sitios importantes del Clásico como Monte Negro, Cerro Jazmín y Yucuñudahui – se casaron con mujeres nobles de Monte Albán. Como demuestra Nuttall 19, Monte Albán también fue el escenario favorito para sus ceremonias nupciales.

Sospecho que estos primeros capítulos de la historiografía mixteca reflejan una costumbre antigua. Es probable que la élite de Monte Albán durante el auge de la metrópoli en la época clásica dió frecuentemente sus hijas en matrimonio a los príncipes locales de la región para confirmar la lealtad y el vasallaje de aquellos. Algo similar sugieren los monumentos arqueológicos: en la segunda fase del florecimiento de Monte Albán el foco temático de los relieves cambia de conquistas militares (a través de las cuales se estableció la esfera de influencia) a registros genealógicos, que indican una política basada en alianzas matrimoniales (Flannery & Marcus 1983a:191 ss.).

Mientras que se casaron las princesas de Monte Albán, el poder parece haber estado en manos del Señor 12 Lagartija. Los códices Bodley 3-4 y Vindobonensis III-2 lo mencionan como príncipe de Monte que se Abre. Su esposa fue la Señora 12 Zopilote, procedente del Cerro del Sol. Curiosamente Nuttall 19-20 presenta a

ambos como hombres: junto con dos sacerdotes recibieron al Señor 12 Viento cuando se vino a casar con la Señora 3 Pedernal.

No está bien definida la relación familiar de esta pareja con los otros personajes de esta historia, ni su ubicación en el tiempo, pero es claro que pertenecieron a la etapa más antigua de la historia mixteca. Es un hecho interesante que son representados como mixtecos. Cuando murieron, el Señor 12 Lagartija y la Señora 12 Zopilote fueron puestos bajo el cuidado de la Señora 9 Hierba, la Dueña del *Vehe Kihin* de Chalcatongo. El Señor 9 Viento, Muerte de Piedra, príncipe-fundador de la dinastía de Tilantongo, llevó sus bultos mortuorios allí.

La muerte y el entierro de esta pareja parece haber causado un conflicto violento que sacudió toda la región: los Hombres de Piedra, la gente de la 'época anterior' y las fuerzas del cáos, atacaron a sus hijos y los mataron.⁴⁹ Según Bodley 3/4-III, los cuerpos muertos fueron colocados en los cuatro puntos cardinales de La Mixteca: los de los padres (Señor 12 Lagartija y Señora 12 Zopilote), como vimos, en el *Vehe Kihin*, que representa el Sur, y los de sus hijos en el Lugar del Cielo (Oriente), el Río de Ceniza (Poniente) y en el Cerro Oscuro (Norte). Obviamente no hubo herederos para ocupar el trono del antiguo imperio. A su vez, los príncipes mixtecos hicieron guerra a los Hombres de Piedra y surgieron victoriosos, de modo que pudieron fundar sus propios señoríos. Este proceso no se limitó al área de Monte Albán, sino afectó a toda la región mixteca. El Códice Nuttall 3 hace constar que los Hombres de Piedra atacaron también a Yucuñudahui, y que el fundador de la dinastía de Acatlan sacrificó uno de ellos en su señorío.

Ideológicamente los nuevos poderosos se declararon 'hijos del árbol de Apoala', una metáfora que sugiere que Apoala jugó un papel importante en reunirlos: debe haber sido un sagrario antiguo, un lugar propiamente mixteco de contacto con los Dioses, que llegó a ser un símbolo religioso de la identidad y unidad étnicas.⁵⁰

⁴⁹ Es una idea muy difundida en Mesoamérica que antes de la salida del Sol actual, es decir en la época primordial, oscura, hubo gente, que, con la salida del sol se transformaron en piedras. Fray Antonio de los Reyes dice: 'creían que antes que los dichos señores [de Apoala] conquistasen esta tierra, había en ella unos pueblos y los moradores de ellos llamaban *tay nuhu* o *ñanuhu* o *tay nisino* o *tay nisai ñuhu*, y estos decían haber salido del centro de la tierra que llaman *anuhu*, sin descendencia de los señores de Apoala' (1976:ii). La asociación con *anuhu*, 'el abismo', se debe al concepto que aquellos seres primordiales se perdieron en las barrancas cuando salió el sol. La historiografía mesoamericana suele ubicar las poblaciones 'prehistóricas' de imperios antiguos y perdidos en esta categoría mítica. En el Centro de México se refiere a gigantes y otros seres de creaciones anteriores. En los códices mixtecos son los 'hombres de piedra'. La victoria sobre éstos coincide con la fundación de los señoríos postclásicos – ambos eventos se asocian con las mismas fechas sagradas.

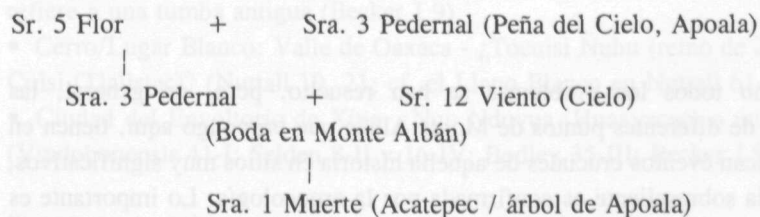
⁵⁰ Falta más investigación arqueológica para determinar el papel de Apoala durante el clásico tardío. El relieve de un guardián armado en la pared rocosa abajo de la cueva del Cava Laki demuestra la importancia antigua del sitio (Jansen 1982b:figura 99). El reciente hallazgo de una tumba con pinturas en Jaltepetongo (estudiada por Raúl Matadamas) da otra valiosa información sobre el estilo clásico en esta parte de La Mixteca.

El relato de estos eventos es elíptico y enigmático. Los códices parecen conservar una vaga memoria del imperio antiguo de Monte Albán y de sus últimos reyes, el Señor 12 Lagartija y la Señora 12 Zopilote, así como de otros centros clásicos tardíos (Cerro Jazmín y Yucuñudahui en el Valle de Nochixtlan). En un ambiente de violencia y guerras, cayó su poderío: el fin de esa época coincidió con la creación de una nueva orden, la de los señoríos postclásicos, que fundaron su legitimación en el recuerdo de las antiguas alianzas matrimoniales con la gran metrópolis y en el culto común simbolizado por Apoala.

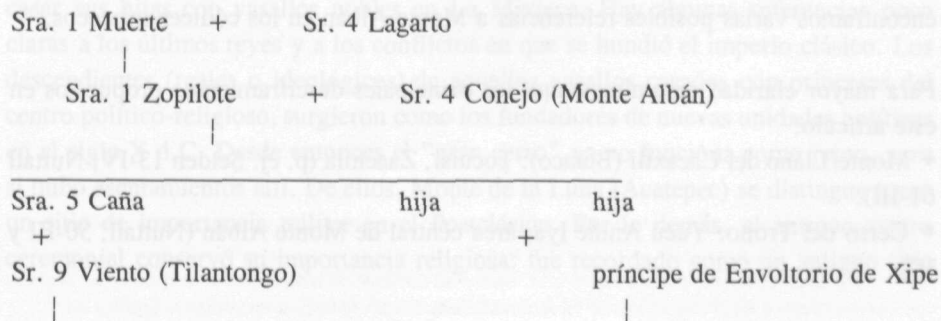
Este proceso formativo no se coloca dentro del tiempo duracional, sino se asocia con fechas sagradas. Por eso no podemos precisar su posición cronológica, sino debemos limitarnos a decir que se trata del principio de la historia registrada por los códices mixtecos. Los hechos mencionados inmediatamente después se sitúan en la segunda mitad del signo X d.C. Probablemente debemos entender estas referencias como un resumen de todo un período de conflictos y caos que conllevaba la desintegración del poderío de Monte Albán.

Esquemas Genealógicos

a) los ancestros de la Sra. 1 Muerte



b) La relación de la Sra. 6 Mono y del Sr. 11 Viento con las tres princesas de Monte Albán



- Peña/Cerro del Jaguar: Toto Cuiñe, Ocelotepec de Monte Albán (Nuttall 50-IV; Vindobonensis 41-I).
- Monte de la Luna: Yucu Yoo, Acatepec de Monte Albán (Selden 7-III; Colombino 13; Becker I 9; Bodley 10-II).
- Lugar del Carrizo (con Pechos y Piernas Cruzadas): Yucu Yoo, Acatepec de Monte Albán, como promontorio y atalaya (Bodley 35-II; Vindobonensis 42-III; Nuttall 19).
- Cerro del Insecto: Tiyuqh, Sayultepec de Monte Albán (Selden 7-III; Vindobonensis 42-III; Nuttall 19).
- Monte que se Abre o Rompe / Peña Encorvada o Doblada: Yucu Cahnu, 'Monte Grande', designación general de Monte Albán (Vindobonensis 42-III; Nuttall 19; Bodley 2-I).
- Altar de la Vasija del Dios de la Lluvia: Monte Albán (parte Norte) como sitio de altares y cimientos, donde se hallan urnas con el rostro de Cocijo (Vindobonensis 42-III; Nuttall 19; Bodley 2-I).
- Cerro/Peña de la Serpiente de Fuego: designación general de Monte Albán (parte Sur) como un lugar naualista donde los sacerdotes y hombres de poder suelen entrar en trance (Nuttall 19; Becker I 9; Bodley 33-V; cf. Nuttall 61-III y 33).
- Lugar del Ñuhu que emerge: designación general de Monte Albán como lugar sagrado primordial; en combinación con la Serpiente de Fuego probablemente se refiere a una tumba antigua (Becker I 9).
- Cerro/Lugar Blanco: Valle de Oaxaca - ¿Tocuisi Ñuhu (reino de Zaachila) o Ñuu Cuisi (Tlalistac)? (Nuttall 19, 21; cf. el Llano Blanco en Nuttall 61-III).
- Ciudad del Envoltorio de Xipe: ¿Ñuu Nduvua (Huaxyacac) o un lugar cercano? (Vindobonensis 41-I; Selden 8-II y 16-IV; Bodley 35-III; Becker I 9 y 11)

Si estamos en lo correcto, a veces se trata de referencias generales al sitio arqueológico (palacios, tumbas, cimientos, urnas, tesoros), a veces de topónimos específicos dentro del conjunto que ahora llamamos Monte Albán. Según parece, los historiadores mixtecos conservaron una memoria vaga sobre el poderío de ese "gran cerro" (Monte que se Abre) en la época antigua, cuando la élite gobernante solía casar sus hijas con vasallos nobles en La Mixteca. Hay algunas referencias poco claras a los últimos reyes y a los conflictos en que se hundió el imperio clásico. Los descendientes (reales o ideológicos) de aquellos vasallos casados con princesas del centro político-religioso, surgieron como los fundadores de nuevas unidades políticas en el siglo X d.C. Desde entonces el "gran cerro" ya no funciona como reino, pero si hubo asentamientos allí. De ellos, Monte de la Luna (Acatepec) se distingue como un sitio de importancia militar en el Postclásico. Por lo demás, el antiguo centro ceremonial conservó su importancia religiosa: fue recordado como un antiguo sitio

de poder y, como tal, fue un lugar predilecto para sepultar a príncipes y para celebrar rituales de gran transcendencia.

Allí, entre palacios arruinados y tumbas antiguas, los sacerdotes de Zaachila pronunciaban sus oráculos enigmáticos.⁵¹ Allí individuos poderosos, como el Señor 8 Venado, entraban en trance y, convertidos en nauales – bolas de lumbre que volaban por el aire –, se comunicaban con los Dioses.

⁵¹ También Teotihuacan, aquel otro gran centro de la época clásica, siguió siendo un lugar sagrado en el Postclásico y tenía la función de 'oráculo de Montezuma'. Véase la Relación Geográfica de Tequezistlan y su partido, así como el mapa correspondiente (en: Acuña 1986; cf. Heyden 1975).

THE GENEALOGY OF SAN LUCAS QUIAVINÍ

Michel R. Oudijk
Research School CNWS
University of Leiden

In the first half of 1996 the archivists of the Archivo de la Reforma Agrario del estado de Oaxaca (ARA) found a pictographic manuscript with Zapotec glosses representing a genealogy of caciques. Until now the town from which the document originates was unknown because during the process of registration it was separated from its corresponding files. This is why the ARA published a photograph of the genealogy calling it 'Pictografía Genealógica con Glosas en Zapoteca' (ARA 1997:11). After an analysis of the drawings and a provisional and still tentative translation of the glosses I would like to give an introductory interpretation of the manuscript, that will make it possible to identify the village from which it originates. The name of the village is *Quiebini*, or rather San Lucas Quiavini, a subject town of San Juan Teticpac during the colonial period. Research in the ARA has confirmed that the genealogy indeed has its origin in this village. For that reason I have named the manuscript 'The Genealogy of San Lucas Quiavini'.

The Genealogy of San Lucas Quiavini shows a very common convention in representing a lord and lady seated on a throne or petate facing each other. This can be interpreted as the caciques of a town with their children painted behind the woman or above the couple; in the middle of the first compartment¹ we see a ruler sitting on a throne of *petate* facing a woman. He, as all the other lords in the document, wears a large robe or *xicolli* while she wears a knot in her hair and a large skirt which is still worn today by women of the Sierra Zapoteca. Both are identified by glosses; *pichana cogui quiechilla* and *xonaxi quiequeche*, which can be translated as 'el grand señor 1 Lagarto'² and 'la señora 1 Jaguar o Lagartija'. To indicate marriage in this genealogy the term *zacalachini* is used. It means so much as 'dar plazer a otro' (Ca 57). Because these two lords are represented beneath a house, read as *tecpan*, we can interpret the couple as the principal marriage; the lords that founded the lineage. Six men or children of the principal couple are represented behind the woman. The accompanying glosses read:

cale yobi coqui bilala (2,3,5 House)

¹ The genealogy is divided into ten compartments, all separately containing a particular meaning but they all together make up one large history. The compartments 1-7 reproduce the actual genealogy, while the others reflect the origin of the people of Quiavini and the tributary situation.

² I give all translations in Spanish so they can easily be found in the Cordova vocabulary. Ca is a reference to Cordova's Arte de Gramatica.

cale coqui tini palapia (2 Grass)

cale coqui tixi palachi (2,5 Jaguar or Lizard)

cale coqui payo billalaba (7,10 Rabbit)

cale coqui piye quice (1,13 Serpente)

cale coqui piye cacalana (4,8 Death)

Cale, written *cole* in other parts of the manuscript, is a past tense form of *talea* or 'nacer'. We have already seen *coqui* which means 'señor'. The following word indicates the birth order (Ca 212-213); the first son is *yobi*, the second *tini*, the third *tixi*, the fourth *payo*, and the fifth and sixth *piye*. It is unclear why both the fifth and sixth son have the same birth order marker. Maybe they were twins and in order to differentiate between the two, they were given consecutive day names. The calendar names *quice* and *cacalana* permit such interpretation since we can translate them as the fifth day 'serpent' (*cee*) and the sixth day 'death' (*lana*), but the numerals do not coincide (1 or 13 and 4 or 8 respectively).

The woman is identified in more detail by a large gloss:

alaatini (veis aquí) [la] *xonaxi* (señora) [que] *cale* (nació) [dió a luz a] *xoba* (seis) *coque* (señores) *xini* (hijo) *câle* (nació ?) [= vino del] *queve* (palacio) [de] *saquie* (?) [y] [z] *acalachi* (casó) [con] *bichana coqui* (grand señor) *quiechilla* (1 Lagarto) *cale* (nació) *iupi* (1o hijo ?) *coqui* (señor)

The palace of Saquie may have been a barrio of Mitla, as Map No. 3 of the Colección Lienzo y Mapas of the ARA contains a reference making such an identification possible:

Coxe por la parte del Norte Donde esta el mogote llamadose Guiasobadoo:
Linda con el Pueblo de Tlacolula por donde viene el Rio del Pueblo de San Pablo Mitla guiesagua Quedo la Posesion de las tierras del Comun del Pueblo de s[a]n Lucas guiabini

Behind Lord 1 Alligator we see another woman also identified by a large gloss above her:

quialeyoba (Mitla) *xonaxi* (señora) *quiegoyaha* (río fresco o nuevo) *pila* (?) Viento o Hierba) *xini* (hija) [de] *bicoyana* (?) *cobicha* (sol) *bezelo* (13 Mono o Zopilote) [del] *guehui* (palacio) [de] *chida* (?) [y del] *guehui* (palacio) [de] *lezobaa* (?)

This text gives the name of the woman, the name of her father, and her place of origin, which is another well known convention on the Mixtec codices and is called a parental statement. Normally, in Mixtec manuscripts, the name of the mother is given too, but this is much less common in Zapotec documents. The reference to the palace is probably to be read as a reference to the lineage of the woman. Apparently, Lady Wind/Grass joins two principal lineages within herself (those of Chida and Lezobaa). The reference to Mitla is explained in the second compartment, which will be dealt with below.

The sons of Lady Wind/Grass' marriage with Lord 1 Alligator are represented behind her and a text explains the drawings:

Alahatini (veis aquí) [ella que] *cacabahalana* (dió el honor [de su virginidad]) [para] *cale* (nació) [dar a luz a] *yobi* (1o hijo) *coqui* (señor) *balaa* (2 Mono o Caña ?) *tini* (2o hijo) *pinielao* (12 Mono, Flor o Casa) *cale* (nació) *cogue* (señor) *tixi* (3o hijo) *pilaha* (nombre personal ?) *nelala* (Buho)

The second compartment deals with the same rulers as the first compartment. However, now Lord 1 Alligator is facing Lady Wind/Grass indicating that from here the lineage that was initiated with this couple will be followed. A gloss is added to Lord 1 Alligator's name; *pataoq[ue]ja*, which seems to be part of his name because the same word is repeated in the same context in the tenth compartment. *Pataoq[ue]ja* may have something to do with *patao* which means 'Príncipe hijo de Rey o del señor' or 'Niño o niña que aun no habla'. It may very well be a personal name. The woman is associated with a large text:

alaatini (veis aquí) *xonaxi* (señora) *quiegoyaha* (río fresco o nuevo) *bila* (?) Viento o Hierba) [que] *zaa* (viene de) *quiacachi* (cerro amarillo) [y] *quialeoba* (Cerro de Mitla) [o] *guehui* (palacio) [de] *lezopa* (?) [y] *guehui* (palacio) [de] *chida* (?)

From this text we can conclude that Lady Wind/Grass joins within herself the lineages of Lezopa of Quiacachi, and that of Chida of Mitla. We still do not know which village is meant by *Quiacachi*, but there is a tentative, yet spectacular option. In 1977 Gordon Whittaker (1980:148-150) recorded the name of Monte Alban from a man in Zaachila as *Dhanhya'gache* (Mountain of the precious stone) and connected this name to the Nahuatl and Mixtec names written on the Mapa de Xoxocotlan of 1771; *Chalchiuhtepetl* or Mountain of Jade and *Yucuyudziño* or Mountain of the precious stones. These names refer to a hill of Monte Alban where settlements were still situated in the post-classic period (Jansen 1998:...). According to Jansen Monte

Alban used a particular system of 'nation building' consisting in marrying off the principal daughters to important caciques in order to tie them to the political centre. This system of marital ties was apparently continued by the new political centres that rose up after the fall of Monte Alban and as such contributed to the large complex web of familiar relationships between different villages of several cacicazgos in the post-classic. Maybe Quiacachi was one of those political centres. Especially since the Genealogy of Etla may contain a reference to a women from *Quiya..chi* who founded a lineage that eventually intermarried with the lineage of Etla.

The third compartment contains Lord 1 Alligator and Lady Wind/Grass' sons, who were already mentioned in the first compartment:

alaatii yobi coque balaa (veis aquí 1o hijo señor 2 Mono o Caña)

alaatini coqui tini pinielao (veis aquí señor 2o hijo 12 Mono, Flor o Casa)

alaatini coqui tixi pilaha nelala (veis aquí señor 3o hijo Pilaha 8 Buho)

Facing the third son is a seated woman, the wife:

alaatini (veis aquí) *xonaxi* (señora) *pigohua* (caracol ?) [que] *cacalachi* (da plazer al) *coqui* (señor) *tixi* (3o hijo) *pilaa* (nombre personal) *nelala* (8 Buho) *cale* (nació ?)

In the fourth compartment Lady Wind/Grass is represented again, but now she is shown married to a Lord called *piciatao* (Great Eagle) *quequeche* (1 Jaguar or Lizard). The introduction to the lady is very extensive, yet unclear:

alaatini (veis aquí) *xonaxi* (señora) *quiegoyaha* ('Río fresco o nuevo') *piila* (? Viento o Hierba) [que] *zaha* (viene del) *quehue* (palacio) [de] *tuata* (?) *niçe* (?) *requego* (?) *coni* (?) *baalana* (honor ?) *cale* (nació ?)

The meaning of the last part of the text is unclear, but if the words are organized in a slightly different way it is possible to interpret them. Naturally, it is a tentative translation: *quehuetua* (palacio real) *taniçere* (cerro de sal) *quego* (río) *coni* (?). From this translation it can be concluded that, Lady Wind/Grass, through her father, joint the lineages of Mitla and Quiacachi but was born in the lineage of a town called 'Mountain of Salt'.

In the fifth compartment the two sons of Lord 1 Jaguar/Lizard and Lady Wind/Grass are represented. The second son is portrayed on the left and a large text identifies the name of his wife;

alaatini (veis aquí) *coqui* (señor) *tini* (2o hijo) *quexicha* (nombre personal)
laba (?) Conejo *quitoba* (verbo?) *becheni* (su hermano) *cacalachini* (da
 plazer a) [la] *xonaxi* (señora) *xila* (pluma)
yati (blanca) [que] *zaha* (viene del) *quehue* (palacio) [de] *quebiçalachij* (?)

The oldest son married as well and succeeded his father:

alaatini (veis aquí) *coqui* (señor) *pinichi* (varon) *bacehe* (2- Serpiente)
 [que] *cacalachini* (da plazer a) [la] *xonaxi* (señora) [que] *çaha* (viene del)
quehue (palacio) [de] *saquie* (?)

The sons of this couple are represented in the next compartment. Although all five sons are mentioned, only the oldest is actually painted or drawn:

alaatini (veis aquí) *coqui* (señor) *yobi* (1o hijo) *nelapa* (8 Conejo) *cole* (nació)
gachepeche (siete jaguares ?)
cole tini peho (4,5,9 Mono o 5,9 Flor o 5 Zopilote)
cole tixi nelao (8,11 Mono o 8,10 Zopilote, 8 Flor)
cole xayo pilaxoo (9 Movimiento)
cole pie pilache (2,5 Jaguar o 2 Lagartija)

Lord 8 Rabbit was married to a woman with an extensive and complex glossed text:

alaatini (veis aquí) [la] *xonaxi* (señora) [que] *çaha* (viene del) *quehue*
 (palacio) [de] *lolaya* (?) *çaa* (viene) [la] *xonaxi* (señora) [para] *çacalachi*
 (dar plazer a) *nerapa* (8 Conejo) [la] *xonaxi* (señora) *xã* (1a hija) *lape*
 (nombre personal) [de la] *lichi* (casa) [del] *coqui* (señor) *bizela* (?) *pigache*
 (?) *za* (viene) [la] *xonaxi* (señora) *zaa* (1a hija) *llabe* (?) [para] *sacalachj*
 (dar plazer a) *yobi* (1o hijo) *nelaba* (8 Conejo) *cale* (nació ?)

So Lady Lape, who came from the house of Lord Bizela Pigache of Lolaya, married Lord 8 Rabbit, first son of Lord 2 Serpent and his wife from the palace of Saquie.

The seventh compartment deals with the first colonial rulers who have already received Spanish names but still used their Zapotec name too:

alaatini (veis aquí) *xinilao* (gran hijo) *piyobi* (1o hijo) *lucas loha* (8,11 Viento)
alaatini (veis aquí) *tini* (2o hijo) *ju[a]n pehelachi* (2,5 Jaguar o 2 Lagartija)
alaatini (veis aquí) *tixi* (3o hijo) *p[edr]o calalao* (4 Zopilote)
alaatini (veis aquí) *xayo* (4o hijo) *don ger[onimo] Lopez*

This fourth son was married to the following woman:

alaatini (veis aquí) *maria soni* (2a hija) *pehelana* (2 Caña) [que] *çaha*
(viene de) [la] *yoo* (casa) [de] *quelabete* (?) *cozoba* (constituyó ?) *tiyani* (?)
cale (nació ?) *tono* (?) *zibechijni* (?)

Although it is not yet possible to read the last part of the text at least we know the name of the town from which the woman came. Further investigations may lead to an identification of the villages and palaces mentioned in the genealogy. The generation of Lord 8/11 Wind and his wife 2 Reed are the last generation to be drawn in this manuscript. All others are only mentioned in glosses. The first son is called Juan Martin Lopez who *yacoca* (no poder) *tieni* (?) *colle* (nacer) *xinini* (su hijo[s]). So it seems he had no children, or at least no sons. The second son has received more attention of the painter of the document:

Ju[a]n lopez zijnj (hijo) *bene* (gente) *zhoaj* (pueblo ?) *catarina lopez*
cozooba (constituyó) *tienj* (?) *calle* (nacer) *ju[a]n bernave lopez ge[róni]mo*
bega mjguel lopez p[edr]o m[a]r[t]i[n] lopez mateo lucas lopez tabanj yoo
(tierra ?) *xica llechela* (mujer casado) *getoba gona* (particula femenino)

Again, I have not yet been able to translate all glosses, but enough to understand that Juan Lopez has five sons. Because his elder brother did not have any sons, normally Juan Lopez' first son, Juan Bernabe Lopez, would have become sucesor to the position of cacique. The word *getoba* could be the same as *quitoba* of the fifth compartment. The third son received a glossed text too:

chelani (tambien) *naca* (ser o tener) *ju[a]n crabiel colle* (nacer) *xinj* (hijo)
cotijchela (?) *zetobiroo* (?) *xini* (hijo) *carazia* (?) *llechela* (mujer casado)
a[n]dres perez lucas

We do not understand this text due our difficulties with 16th century Zapotec. Looking at the structure of the text of Juan Lopez and transposing that onto Juan Gabriel's text, we could suppose that Andres Perez Lucas was the son of Juan Gabriel. Hopefully, further investigation will give us more information. The last glosses of the genealogy are a bit separated from the other glosses and, consequently it is unclear how to interpret them. They read *alahtini* (veis aquí) [la] *xonaxi* (señora) [que] *çaha* (viene de) *quiachi*. The identification of this particular village is still lacking.

There is one more compartment and although it is not genealogical in contents, it does form part of it. The eighth compartment represents the two founding lords:

Alligator and 1 Death. Both husbands of Lady Wind/Grass are sitting opposite each other in a landscape. The following glosses identify them:

alahatini (veis aquí) *pichana* (señor) *quichilla* (1 Lagarto) [de la] *peni* (gente) [de los pueblos de] *beguichipe*, *guiacachi*, [y] *guiapini*.
alahatini (veis aquí) *cogui* (señor) *guielana* (1 Muerte) *piçiatoo* (Aguila real)

Looking at the whole genealogy, we can conclude that the most important person in it is Lady Wind/Grass who was married to the primordial Lord 1 Alligator and had three children with him. After Lady Wind/Grass married with another Lord and initiated a lineage that was to continue until the arrival of the Spaniards and even after that. As only the pre-hispanic lords are represented in drawings and the colonial are only mentioned in glosses, we can suggest that the Genealogy of Quiavini is a copy of a much older document. The original document was probably made to defend the rights and privileges of the first colonial caciques (Lucas, Juan, Pedro, and Don Geronimo Lopez) before the Spanish authorities. Naturally, this document was made in the pre-hispanic tradition of painted couples with their children or descendants. We can, therefore, date this original genealogy to the period 1521-1540; the period when many similar manuscripts were made all over Oaxaca. However, apparently after two generations the descendants of the first colonial caciques needed to rectify their rights and privileges, and, consequently, produced a new document copying the original with its drawings and adding glosses about themselves and their parents i.e. the sons of the first colonial caciques. If we consider 25 years for every generation, the Genealogy of Quiavini was made between 1570 and 1590. The scene of Lord 1 Alligator and 1 Death in the landscape then determines the territory in which these rights applied, that is to say, the *cacicazgos* of these two lords.

The two last compartments deal with the mythical place of origin and (possibly) the tributary situation. We will begin in the last compartment as in this way we will better understand the text of the ninth compartment. A drawing of seven arches and a circle with elements looking like water is accompanied by some glosses. They read:

alahatini (veis aquí) [el lugar de las] *billegaa* (cueva nueve) [y de las] *billehe gache* (cueva siete) [y de la] *gfue]la tini zoo* (laguna de sangre primordial) *coza* (salió) *pichana bejuanaya coqui* (mi gran señor) *guiechilla* (1 Lagarto) *patao quiyatua* ('El Niño - Gran Pajaro por Agoreros') [que] *cozaa* (vino) *bejoanaya* (mi señor) *baacani* (?) *bitie* (?) *loholebana* (?)

This text is spectacular because it narrates a legend of the origin of these people that until now was only known from Central Mexico and Puebla. Chicomoztoc (Place of Cave Seven) is well-known as place of origin of the Nahuas from, for example, the *Historia Tolteca-Chichimeca*, from Fray Diego Duran, and from the *Anales de Quauhtinchan*, but was never recorded as place of origin of a Zapotec group. We would like to suggest that the original scene was similar to the first scene in the Lienzo de Tlapiltepec, where a large cave with seven smaller caves and four stones with an acacia are represented. The ancestors left from these caves and passed by two rivers. Maybe the painter of the Genealogy of Quiaviní reinterpreted such a scene and drew seven arches and a lagoon. Unfortunately, I have not yet been able to translate the latter part of the text.

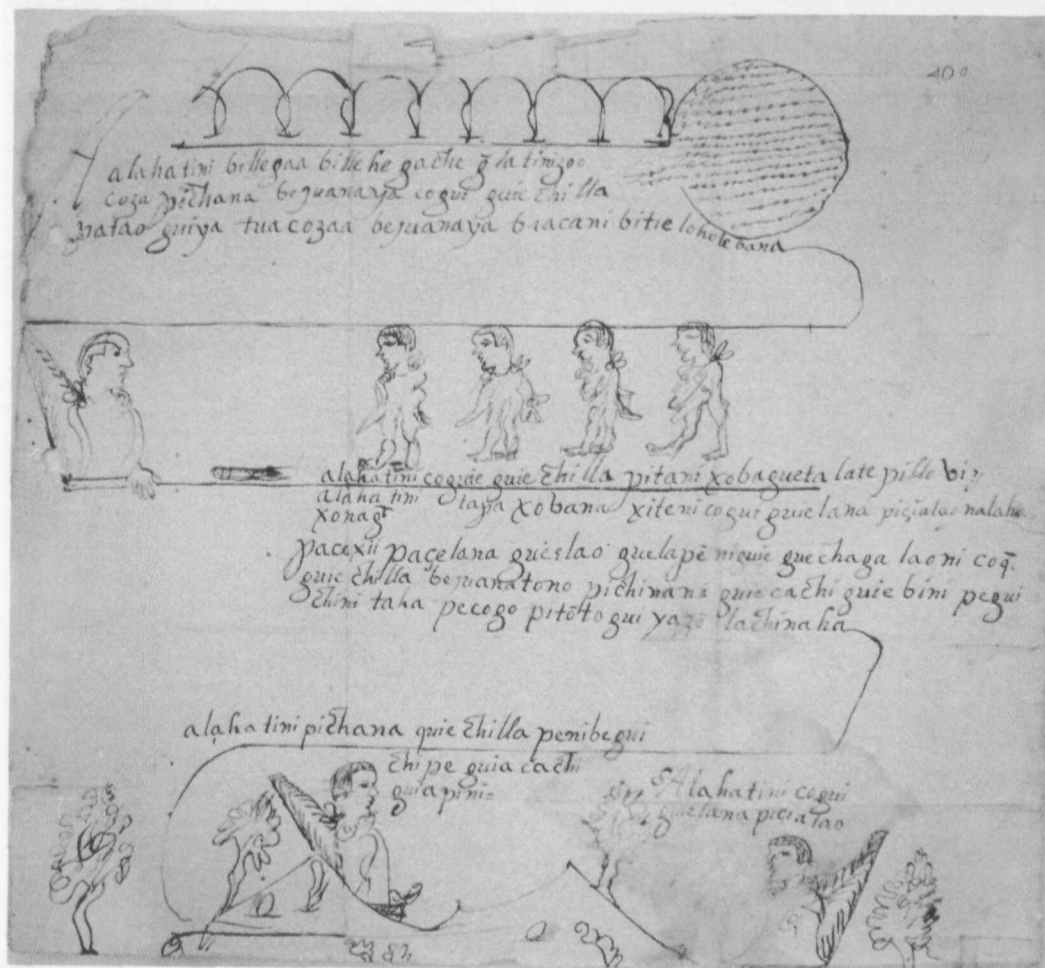
The ninth compartment contains the drawings of a lord seated on a throne and four men in front of him. The corresponding text is the largest of the manuscript and the least understood. The first part is a continuation of the text from the tenth compartment, although it seems to be about the tributary situation:

alahatini (veis aquí) *coguie* (señor) *guiechilla* (1 Lagarto) [que] *pitani* (ha cavado un hoyo) [para el] *xoba* (maíz) [de las] *gueta* (tortillas) [en el] *late* (lugar de) *pillobiy* (Pillobiy)

All elements of this text deal with a foundation: cultivating a plot to sow corn for the tortillas. So Lord 1 Alligator founded the village in a place called Pillobiy. It is worth noting that *pitani* also means 'ditch' (*zanja*) or 'foundation' (*cimiento*), both elements of foundations. The other glosses deal with the tributary situation:

alahatini (veis aquí) *tapa* (cuatro) *xobana* (título = principal?) [de] *xiteni* (suyo) *cogui* (señor) *guielana* (1 Muerte) *piçiatoo* *nalaha* (gran águila gallarda) *xonag* (nombre personal?) *pacexii* (nombre personal?) *paçelana* (nombre personal?) *guielao* (flor o piedra preciosa = nombre personal?) *guelapê* (?) *niguie* (?) *guechaga* (?) *laoni* (?) *coq[ue]* (señor) *guechilla* (1 Lagarto) *bejuanatono* *pichinani* (nuestro gran señor) [de] *guiecachi* (cerro precioso) *guiebini* (cerro bini) [y] *peguichini* *taha* (?) *pecogo* (?) *pitotogui* (?) *yazo* (?) *lachinaha* (?)

An interpretation of this text, although tentative because of a lack of translation of half the zapotec words, would be that Lord 1 Death sent four *pichanas* to the great caciques 1 Alligator, Lord of the villages of Quiacachi, Quiaviní, and Peguichini. We would then have read the glosses in a slightly different way: *guela* (el ser de cualquiera cosa/lago) *pêni* (gente) *guieque* (nombre de un pueblo?) *chaga* (1) *laoni* (?). Further investigations will have to resolve this and other problems.



Upper part of the Genealogy of San Lucas Quiavini



Middle part of the Genealogy of San Lucas Quiavini



Bottom part of the Genealogy of San Lucas Quiavini

Bibliography

Ca = Arte del Idioma Zapoteca por Padre Fray Juan de Cordova
 Cv = Vocabulario en Lengua Çapoteca por Padre Fray Juan de Cordova

Acuña, René

1984 *Relaciones Geográficos del Siglo XVI: Antequera*. Tomo 1-2, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

1986 *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*. Tomo 2, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

Alcina Franch, José

1993 *Calendario y Religión entre los Zapotecos*. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

Alvarado, Francisco de

1963 *Vocabulario en Lengua Mixteca*. INAH/INI, Mexico, [1593].

Anders, Ferdinand & Maarten Jansen

1988 *Schrift und Buch im alten Mexiko*. Akadémische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen & Aurora Pérez Jiménez

1992a *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mexicanus I*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

1992b *Crónica Mixteca; El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

Anonimous

1793 *Quadernos de Ydioma Zapoteco del Valle, que contiene algunas reglas las mas comunes del Arte, un Vocabulario algo copioso, un confessionario, y otras cosas q[u]e veera el christiano Lector*. San Martin Tilcaxete, Ms in John Carter Brown Library, Chicago.

Appel, Jill

1982 A Summary of the Ethnohistoric Information relevant to the Interpretation of Late Postclassic Settlement Pattern Data, the Central and Valle Grande Survey Zones. In: *Monte Alban's Hinterland, Part I: The Prehispanic Settlement Patterns of the Central and Southern Parts of the Valley of Oaxaca, Mexico*. Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca, Kent V. Flannery and Richard E. Blanton (eds.), Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, No. 15, Ann Arbor, pp. 139-148.

Arana, Evangelina & Mauricio Swadesh

1965 *Los Elementos del Mixteco Antiguo*. INI & INAH, Mexico.

Bartolomé, Miguel & Alicia Barabas

1992 *Historia Chontal*. INAH-SEP, Oaxaca.

Basauri, Carlos

- 1940 Tribu: Chontales de Oaxaca. In *La Población Indígena de México*. Etnografía, Tomo III, SEP, Mexico.

Bernal, Ignacio

- 1958 Archaeology of the Mixteca. *Boletín de Estudios Oaxaqueños* 7.
1964 Arqueología mixteca del Valle de Oaxaca. *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas 1962*. Tomo 1, pp. 453-460.
1965 Archaeological Synthesis of Oaxaca. In *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 3, Robert Wauchope & Gordon R. Willey (eds.), University of Texas Press, Austin, pp. 788-813.
1966 The Mixtecs in the Archaeology of the Valley of Oaxaca. In *Ancient Oaxaca; Discoveries in Mexican Archaeology and History*. John Paddock (ed.), pp. 345-366. Stanford University Press, Stanford.

Blanton, Richard

- 1978 *Monte Albán; Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*. Academic Press, New York.

Blanton, Richard E. et al.

- 1982 *Monte Alban's Hinterland, Part I: The Prehispanic Settlement Patterns of the Central and Southern Parts of the Valley of Oaxaca, Mexico*. Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca, Kent V. Flannery and Richard E. Blanton (eds.), *Memoirs of the Museum of Anthropology*, University of Michigan, No. 15, Ann Arbor.

Boone, Elizabeth Hill

- 1994 Aztec Pictorial Histories: records without words. In *Writing without words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Elizabeth H. Boone & Walter D. Mignolo (eds.), Duke University Press. Durham and London, pp. 50-76.

Bradomín, José María

- 1992 *Toponomía de Oaxaca; Crítica Etimológica*. Oaxaca.

Brockington, Donald L. & Robert Long

- 1974 *The Oaxaca Coast Project Reports*. Part II, VUPA No. 9, Nashville.

Broda de Casas, Johanna

- 1969 *The Mexican Calendar as Compared to Other Mesoamerican Systems*. Acta Ethnologica et Linguistica Nr. 15, Series Americana 4, Wien.

Burgoa, Fray Francisco de

- 1989 *Geográfica Descripción*. 2 Volumes, Editorial Porrúa, No. 97-98, Mexico, [1674].

Burland, Cottie A.

- 1955 *The Selden Roll*. Gebr. Mann, Berlin.

- Byland, Bruce E.
 1993 *The Codex Borgia. A full-color restoration of the ancient Mexican manuscript by Gisele Díaz and Alan Rodgers.* Dover Publications, New York.
- Byland, Bruce E. & John M.D. Pohl
 1990 Alianza y conflicto de los estados mixtecos: El caso Tilantongo. In: *Lecturas históricas del estado de Oaxaca.* Volume I; Epoca prehispánica, Marcus C. Winter (ed.), Colección Regiones de México, INAH, Mexico, pp. 379-389.
- 1994 *In the Realm of 8 Deer: The Archaeology of the Mixtec Codices.* University of Oklahoma Press, Norman.
- 1996 The Identification of the Xipe Bundle - Red and White Bundle Place Sign in the Mixtec Codices. In *Journal of Latin American Lore.* No. 19, pp. 3-29.
- Caso, Alfonso
 1939 *Culturas Mixteca y Zapoteca.* El Nacional, Mexico.
- 1949 El Mapa de Teozacualco. *Cuadernos Americanos* 8 (5), pp. 125-136.
- 1960 *Interpretación del Códice Bodley 2858.* Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico.
- 1964 *Interpretación del Códice Selden 3135.* Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico.
- 1966 The Lords of Yanhuítlan. In *Ancient Oaxaca; Discoveries in Mexican Archaeology and History.* John Paddock (ed.), Stanford University Press, Stanford, pp. 313-335.
- 1969 *El Tesoro de Monte Albán.* INAH, Mexico.
- 1977/79 *Reyes y Reinos de la Mixteca,* Tomo 1-2, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- Castellanos, Abraham
 1989 *Danni Dipàa, Cerro Fortificado.* Carteles Editores, Oaxaca.
- Cordova, Fray Juan de
 1987a *Vocabulario en Lengua Çapoteca.* Ediciones Toledo, Mexico, [1575].
- 1987b *Arte del Idioma Zapoteca.* Ediciones Toledo, Mexico, [1575].
- Covarrubias, Miguel
 1946 *Mexico South, The Isthmus of Tehuantepec.* Alfred A. Knopf, New York.
- Cruz, Victor de la
 1983 *Genealogía de los Gobernantes de Zaachila.* Oaxaca.
- Cruz, Wilfrido
 1946 *Oaxaca Recóndita.* Mexico.

- Dahlgren, Barbro
1954 *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. Imprenta Universitaria, Mexico.
- Dennis, Bryan J.
1992 *Mixtec/Zapotec History and Ethnicity: the Zaachila-Cuilapan problem*. Paper for a graduate seminar.
- Durán, fray Diego
1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Tomo 1-2, Porrúa, Mexico.
- Esparza, Manuel (ed.)
1994 *Relaciones Geográficas de Oaxaca, 1777-1778*. CIESAS, Mexico.
- Fernández Dávila, Enrique & Susana Gómez Serafín
1988 *Arqueología de Huatulco, Oaxaca; Memoria de la primera temporada de campo del proyecto arqueológico Bahías de Huatulco*. Serie Arqueología. Instituto de Antropología e Historia, Mexico.
- Flannery, Kent V. & Joyce Marcus
1983a *The Cloud People; Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Academic Press, New York.
- 1983b An Editorial Opinion on the Mixtec Impact. In *The Cloud People; Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, edited by Kent V. Flannery & Joyce Marcus, Academic Press, New York, pp. 277-279.
- 1990 *Debating Oaxaca Archaeology*. Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan No. 84, Ann Arbor.
- Freitag, Ulrich
1971 Semiotik und Kartographie; Über die Anwendung kybernetischer Disziplinen in der theoretischen Kartographie. In *Kartographische Nachrichten*. Heft 5; 171-182.
- Galindo y Villa, Jesús
1905 Algo sobre los Zapotecos y los edificios de Mitla. *Anales del Museo Nacional de México*. Epoca 2, No. 2, pp. 25-56.
- Gallegos Ruiz, Roberto
1978 *El Señor 9 Flor en Zaachila*. Universidad Nacional Autónoma de México
- Gerhard, Peter
1986 *Geografía Historica de la Nueva España, 1519-1821*. UNAM, Mexico.
- Glass, John B.
1964 *Catálogo de la Collección de Códices*. Museo Nacional de Antropología, Mexico.

Glass, John B. & Donald Robertson

- 1975 A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts. In *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 14, University of Texas Press, Austin, pp. 3-80.

Gómez de Orozco, Federico

- 1978 Genealogías de Yetla (Etla). In *Trabajos Inéditos del Profesor Federico Gomez de Orozco*. Cuadernos de la Biblioteca, Serie Códices No. 6, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Mexico, pp. 1-11.

Gonzalez de Cossio, Francisco (ed.)

- 1952 *El Libro de las Tasaciones de Pueblos de la Nueva España. Siglo XVI*. Archivo General de la Nación, Mexico.

Gruzinski, Serge

- 1993 *The Conquest of Mexico; The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*. Polity Press, Oxford.

Harley, J. Brian

- 1989 Deconstructing the map. In *Cartographica* 26 (2), pp. 1-20.

Heyden, Doris

- 1975 An Interpretation of the Cave underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico. In *American Antiquity* 40 (2), pp. 131-147.

Ixtlilxochitl, Fernando de Alva

- 1975/77 *Obras Históricas* Tomo 1-2, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

Jansen, Maarten

- 1979 Apoala y su importancia para la interpretación de los códices Vindobonensis y Nuttall. In *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (1976), Vol. VII, Paris, pp. 161-172.

- 1982a Viaje al otro mundo: la tumba 1 de Zaachila. In *Los Indígenas de Mexico en la época prehispánica y en la actualidad*. M.E.R.G.N. Jansen & Th. J.J. Leyenaar (eds.), Rutgers, Leiden, pp. 87-117.

- 1982b *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. CEDLA, Amsterdam.

- 1987 Dzavuinanda, Ita Andehui y Iukano: historia y leyenda mixteca. In *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 42, pp. 71-89.

- 1989 Nombres Históricos e Identidad Etnica en los Códices Mixtecos. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 47:65-87.

- 1992 Mixtec Pictography: Conventions and Contents. In *Handbook of Middle American Indians, Supplement 5; Epigraphy*, Victoria Reifler Bricker (ed.), University of Texas Press, Austin, pp. 20-33.

- 1994 *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

- 1996 Lord 8 Deer and Nacxitl Topiltzin. In *Mexicon*, Vol. XVIII (2), pp. 25-29.
- 1997 Un viaje a la Casa del Sol. *Arqueología Mexicana*, Vol. IV, Núm. 23, pp. 44-49.
- in press *Símbolos de Poder en el México Antiguo*.
- Jansen, Maarten E.R.G.N. & Margarita Gaxiola (eds.)
- 1978 *Primera Mesa Redonda de Estudios Mixtecos Síntesis de las Ponencias*. Estudios de Antropología e Historia No. 15, Centro Regional de Oaxaca, Oaxaca.
- Jansen, Maarten & G. Aurora Pérez Jiménez
- 1983 The Ancient Mexican Astronomical Apparatus: an iconographical criticism. In *Archaeoastronomy*, Vol. VI (1-4), pp. 89-95.
- 1986 Iyadzehe Añute: valor literario de los códices mixtecos. In *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. Alicia M. Barabas & Miguel A. Bartolomé (eds.), INAH, Mexico, pp. 173-211.
- n.d. *La Dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*, ms.
- Jansen, Maarten & Marcus C. Winter
- 1980 Un relieve de Tilantongo, Oaxaca, del año 13 Buho. In *Antropología e Historia* 30, pp. 3-19.
- Jiménez Moreno, Wigberto & Salvador Mateos Higuera
- 1940 *Códice de Yanhuítlan*. Mexico.
- Joyce, Arthur A.
- 1993 Interregional interaction and social development on the Oaxaca coast. In *Ancient Mesoamerica* 4, pp. 67-84.
- Junta Colombina de México
- 1893 *Vocabulario Castellano - Zapoteco*. Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, Mexico.
- King, Marc B.
- 1990 Poetics and metaphor in Mixtec writing. In *Ancient Mesoamerica*. Vol. 1, pp. 141-151.
- 1994 Hearing the Echoes of Verbal Art in Mixtec Writing. In *Writing without words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Elizabeth H. Boone & Walter D. Mignolo (eds.), Duke University Press. Durham and London, pp. 102-136.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemeas & Luis Reyes García (eds.)
- Historia Tolteca Chichimeca*. CISINAH-INAH-SEP, México 1976.
- Leonard, Irving A.
- 1953 *Los Libros del Conquistador*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

Leon-Portilla, Miguel

- 1996 *Código Alfonso Caso: La vida de 8-Venado, Garra de Tigra (Colombino-Becker I)*. Patronato Indígena, Mexico.

Marcus, Joyce

- 1983 The Reconstructed Chronology of the Later Zapotec Rulers, A.D. 1415-1563. In *The Cloud People; Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Kent V. Flannery & Joyce Marcus (eds.), Academic Press, New York, pp. 301-308.
- 1992 *Mesoamerican Writing Systems: propaganda, myth and history in four ancient civilizations*. Princeton University Press.

Marcus, Joyce & Kent V. Flannery

- 1990 Science and Science Fiction in Postclassic Oaxaca; Or "Yes, Virginia, There is a Monte Albán IV". In *Debating Oaxaca Archaeology*. Joyce Marcus (ed.), Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan No. 84, Ann Arbor, pp. 191-205.

Martínez Gracía, Manuel

- 1883 *Collección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y soberano de Oaxaca, México*.
- 1910 *Civilización Chontal: Historia Antigua de la Chontalpa Oaxaqueña*. Manuscrito de la Colección Martínez Gracía, Guadalajara, Mexico.
- 1985 *El Rey Cosijoeza y su Familia*. Oaxaca, [1888].
- 1986 *Los Indios Oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Gobierno del Estado de Oaxaca.

Mendieta y Nuñez, Lucio (ed.)

- 1949 *Los Zapotecos; Monografía Historica, Etnografica y Economica*. UNAM, Mexico.
- 1957 *Los chontales de Oaxaca*. Etnografía de México: Síntesis Monográficas, IIS-UNAM, México.

Messer, Ellen

- 1978 *Zapotec Plant Knowledge: Classification, Uses, and Communication about Plants in Mitla, Oaxaca, Mexico*. Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan 10, pp. 31-140.

Molina, Fray Alonso de

- 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Editorial Porrúa, Mexico, [1571].

Mundy, Barbara

- 1987 *The Yale Zapotec Manuscript: A Genealogy in Pictures*. Unpublished paper
- 1996 *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. University of Chicago Press, Chicago.

Nellis, Neil & Jane Goodner de Nellis

- 1983 *Diccionario Zapoteco de Juárez*. Vocabularios Indígenas 27, Instituto Lingüístico de Verano, Mexico.

Nicholson, H.B.

- 1966 The Significance of the 'Looped Cord' Year Symbol in Prehispanic Mexico: An Hypothesis. In *Estudios de Cultura Nahuatl* 6, pp. 135-148.

Olmsted, D.L.

- 1969 The Tequistlatec and Tlapanec. In *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 7, University of Texas Press, Austin, pp. 553-564.

Oudijk, Michel R.

- 1994 *The Second Conquest & The Lienzo of Tabaá I; An Ethnohistory of a Cajonos Zapotec Village*. Wampum 13, University of Leiden

- 1998 La Genealogía de Quiavini. In *Acervos*, Oaxaca.

Oudijk, Michel R. & Maarten Jansen

- 1998 Tributo y Territorio en el Lienzo de Guevea. In *Cuadernos del Sur*.

Paddock, John

- 1966a *Ancient Oaxaca; Discoveries in Mexican Archaeology and History*. Stanford University Press, Stanford.

- 1966b Mixtec Ethnohistory and Monte Albán V. In *Ancient Oaxaca; Discoveries in Mexican Archaeology and History*. John Paddock (ed.), Stanford University Press, Stanford, pp. 367-386.

- 1982 Confluence in Zapotec and Mixtec Ethnohistories: the 1580 Mapa de Macuilxochitl. In *Papers in Anthropology* 23: 2, *Native American Ethnohistory*. Joseph W. Whitecotton & Judith Bradley Whitecotton (eds.), Norman, pp. 345-357.

- 1983a *Lord Five Flower's Family; Rulers of Zaachila and Cuilapan*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 24, Nashville.

- 1983b Mixtec Impact on the Postclassic Valley of Oaxaca. In *The Cloud People; Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Kent V. Flannery & Joyce Marcus (eds.), Academic Press, New York, pp. 272-276.

- 1983c Comments on the Lienzos of Huilotepec and Guevea. In *The Cloud People; Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Kent V. Flannery & Joyce Marcus (eds.), Academic Press, New York, pp. 308-313.

Paddock, John, Emily Rabin & Roger Reeck

- 1982 Sixteenth-Century Notes on Fifteenth-Century War. In *Native American Ethnohistory*. Joseph W. Whitecotton & Judith Bradley Whitecotton (eds.), University of Oklahoma Papers in Anthropology Vol. 23 (2), Norman, pp. 377-388.

Parmenter, Ross

1982. *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*. Dumbarton Oaks, Washington.

Pohl, John M.D. & Bruce E. Byland

1990 Mixtec landscape perception and archaeological settlement patterns. In *Ancient Mesoamerica*, Vol. 1, pp. 113-131.

1996 The Identification of the Xipe Bundle - Red and White Bundle Place Sign in the Mixtec Codices. In *Journal of Latin American Lore*, Vol. 19, pp. 3-29.

Pickett, Velma

1988 *Vocabulario Zapoteco del Istmo*. Vocabularios Indígenas 3, Instituto Lingüístico de Verano, Mexico.

Reyes, Antonio de los

1976 *Arte en Lengua Mixteca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 14, Nashville, [1593].

Schlichtmann, Hansgeorg

1985 Characteristic traits of the semiotic system "Map Symbolism". In *Cartographic Journal*, Vol. 22 (1985), pp. 23-30.

Schmidt, Peer

1997 Die indianische Gesellschaft, ihre Ikonographie und ihre Symbole im Spiegel der kolonialen Codices Zentralmexikos. In *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken*, Carmen Arellano Hoffmann & Peer Schmidt (eds.), Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt, 34. Eichstätt, pp. 323-353.

Seler, Eduard

1906 Das Dorfbuch von Santiago Guevea. *Zeitschrift für Ethnologie* 38:121-155.

Siméon, Rémi

1996 *Diccionario de la Lengua Nahuatl o Mexicana*. Siglo Veintiuno, Mexico.

Smith, Mary E.

1973 *Picture Writing from Ancient Southern Mexico; Mixtec Place Signs and Maps*. University of Oklahoma Press, Norman.

1983 Regional Points of View in the Mixtec Codices. In *The Cloud People; Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Kent V. Flannery & Joyce Marcus (eds.), Academic Press, New York, pp. 260-266.

Smith, Mary E. & Ross Parmenter

1991 *The Codex Tulane*. ADEVA/Middle American Research Institute, Publication 61, New Orleans.

Spores, Ronald

1984 *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*. University of Oklahoma Press, Norman.

1993 Tututepec. A Postclassic-period Mixtec conquest state. In *Ancient Mesoamerica*, Vol. 4, pp. 167-174.

Stubblefield, Morris & Carol Miller de Stubblefield

1991 *Diccionario Zapoteco de Mitla, Oaxaca*. Vocabularios Indígenas 31, Instituto Lingüístico de Verano, Mexico.

Terraciano, Kevin

1994 *Ñudzavui History: Mixtec Writing and Culture in Colonial Oaxaca*. Ph.D. dissertation, University of California Los Angeles.

Torquemada, Juan de

1975-79 *Monarquía Indiana*, Vol. 1-4, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

Torralba, Fray Juan Francisco

1800 *Arte zapoteco, confesionario, administracion de los santos sacramentos y otras curiosidades, que en el se contienen*. Unpublished manuscript, Ayer Collection, Newberry Library, Chicago.

Troiike, Nancy

1974 *The Codex Colombino-Becker*. Doctoral Dissertation, University of London.

Turner, Paul & Shirley Turner

1971 *Chontal to Spanish - English Dictionary - Spanish to Chontal*. University of Arizona Press, Tucson.

Urcid Serrano, Javier

1992 *Zapotec Hieroglyphic Writing*. 2 Volumes, Unpublished Dissertation, Yale University.

1992 Tumba 5 del Cerro de la Campana, Suchilquitongo, Oaxaca, México: un Análisis epigráfico. In *Arqueología* 8, pp. 73-112.

1993 The Pacific Coast of Oaxaca and Guerrero: Westernmost Extent of the Zapotec Script. In *Ancient Mesoamerica*, Vol. 4, No. 1, pp. 141-165.

1997 La Escritura Zapoteca Prehispánica: Un Milenio de registros Históricos. In *Arqueología Mexicana* 5 (26), pp. 42-53.

in press La Conquista por el Señor 1 Muerte: Inscripción Zapoteca en un Cilindro Cerámico. In *De la Pintura a la Escritura: Oaxaca del Siglo VII al XX*. María de los Angeles Romero Frizzi, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

Van Doesburg, G. Bas

1996 *La herencia del Señor Tico: Fundación y desintegración de un cacicazgo cuicateco*, Disertación doctoral, Universidad de Leiden.

Vásquez, Genaro V.

- 1931 *Para la Historia del Terruño*. Mexico, 1931 (Reimpresión en G.V. Vásquez: *Obras Escogidas*, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1982).

Whitecotton, Joseph W.

- 1977 *The Zapotecs: Princes, Priests, and Peasants*. University of Oklahoma Press, Norman.
- 1983 The Genealogy of Macuilxochitl: A 16th-Century Zapotec Pictorial From the Valley of Oaxaca. *Notas Mesoamericanas* 9:58-75.
- 1990 *Zapotec Elite Ethnohistory; Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 39, Nashville.

Whittaker, Gordon

- 1980 *The Hieroglyphics of Monte Albán*. Disertation, Yale University.

Winter, Marcus

- 1994 *Tesoros del Museo Regional de Oaxaca*. Ayuntamiento de Oaxaca.
- 1994 Nuevas Determinaciones de Radiocarbono de Monte Albán. In *Monte Albán; Estudios Recientes*. Marcus Winter (ed.), Contribución No. 2 del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Oaxaca, pp. 119-120.

Zarate Moran, Roberto

- 1992 *Los Chontales de Oaxaca y el patrimonio cultural*. CRO-INAH, Oaxaca.

Zeitlin, Judith Francis

- 1994 Precolumbian Barrio Organization in Tehuantepec, Oaxaca. In: *Caciques and Their People: A Volume in Honor of Ronald Spores*. Joyce Marcus and Judith Francis Zeitlin (eds.), Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan No. 89, Ann Arbor, pp. 275-300.

Zeitlin, Judith Francis & Robert N. Zeitlin

- 1990 Arqueología y Época prehispánica en el sur del Istmo de Tehuantepec. In: *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*. Volume I; Epoca prehispánica, Marcus C. Winter (ed.), Colección Regiones de México, INAH, Mexico, pp. 393-454.
- 1994 Precolumbian Barrio Organization in Tehuantepec, Mexico. In *Caciques and their People; A Volume in Honor of Ronald Spores*. Joyce Marcus & Judith Francis Zeitlin (eds.), Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan No. 89, Ann Arbor, pp. 275-300.